

|天
Borderless
|下

博
观

D u
C o n t r a t
S o c i a l

社会契约论

[法]卢梭 著

钟书峰 译

法律出版社 LAW PRESS · CHINA

|天
Borderless
|下

博
观

D u
C o n t r a t
S o c i a l

社会契约论

卢梭 著

钟书峰

法律出版社 LAW PRESS · CHINA

图书在版编目(CIP)数据

社会契约论 / (法)卢梭著; 钟书峰译. —北京:
法律出版社, 2017

ISBN 978-7-5197-1610-3

I. ①社… II. ①卢…②钟… III. ①政治哲学 — 法
国 — 近代 IV. ①D095.654.1②B565.26

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第275983号

社会契约论

SHEHUI QIYUELUN

[法]卢梭 著
钟书峰 译

责任编辑 韩满春

装帧设计 贾丹丹

© 法律出版社·中国

开本 A5

版本 2017年12月第1版

出版 法律出版社

总发行 中国法律图书有限公司

印刷 永清县金鑫印刷有限公司

印张 5.5 字数 112千

印次 2017年12月第1次印刷

编辑统筹 学术·对外出版分社

经销 新华书店

责任印制 陶松

法律出版社/北京市丰台区莲花池西里7号(100073)

网址/www.lawpress.com.cn

投稿邮箱/info@lawpress.com.cn

销售热线/010-63939792

举报维权邮箱/jbwq@lawpress.com.cn

咨询电话/010-63939796

中国法律图书有限公司/北京市丰台区莲花池西里7号(100073)

全国各地中法图分、子公司销售电话:

统一销售客服/400-660-6393

第一法律书店/010-63939781/9782 西安分公司/029-85330678 重庆分公司/023-67453036

上海分公司/021-62071639/1636 深圳分公司/0755-83072995

书号: ISBN 978-7-5197-1610-3

定价: 35.00元

(如有缺页或倒装, 中国法律图书有限公司负责退换)

作者简介

卢梭 Jean-Jacques Rousseau, 1712 ~ 1778

法国伟大的启蒙思想家、哲学家、教育家、文学家，是十八世纪法国大革命的思想先驱，启蒙运动最卓越的代表人物之一。主要著作有《论人类不平等的起源和基础》《社会契约论》《爱弥儿》《忏悔录》等。

译者简介

钟书峰

生于1969年5月，江西省龙南县人，法学博士，资深翻译家，资深检察官，深圳大学法硕导师，翻译出版了卢梭《社会契约论》、孟德斯鸠《论法的精神》、托克维尔《旧制度与大革命》、泰戈尔《萨达那：生命的证悟》等经典作品以及美国《不动产》《美国财产法精解》等专业书籍，在法学核心期刊发表论文若干。

重译《社会契约论》需要勇气、 素养和能力

莫于川*

龙年春节过后,我到香港城市大学法律学院给研究生讲课期间,抽空出差去深圳,见到了已数年未见的书峰小弟,叙旧聊天起来十分亲切,这时才得知他重译了《社会契约论》,这让我大吃一惊,又觉得合乎情理。吃惊的是我知道他非常忙:他是一位非常敬业的基层检察官,近年又在攻读博士学位,还有许多的学术钻研兴趣和社会服务工作,一直过着白加黑、五加二、最好能有星期八的忙碌生活,怎么就翻译出来这个大部头?不感意

* 莫于川,法学博士,中国人民大学法学院教授、博士生导师、宪政与行政法治研究中心执行主任、中国行政法研究所所长,中国法学会行政法学研究会副会长兼政府法制专业委员会副主任。

外的是我知道他的性格和素养,是敢于承担和能够完成这一宏大法治工程的。记得二十年前在西南政法大学研究生部读研三年做同学的时候,书峰的学习精神和钻研劲头就给人留下深刻印象。他不但学习非常勤奋努力,而且有很强的问题意识;敢于挑战权威、针砭时弊,经常就现实热点问题和前沿学术问题提出尖锐问题和批判意见;还喜欢与同学、与老师进行热烈讨论乃至大声争论,表现出对我国法治发展的极大热情 and 责任感。因此,当他提出要我为这个重译本作序时,我稍微犹豫之后就应承了下来。

18 世纪的法国,是出社会政治法律思想和思想家的岁月和国度。有了让·雅克·卢梭先生的《社会契约论》,这可谓法国的光荣和人类的幸运。卢梭先生虽然只活了三分之二个世纪(在那时恐怕也是高寿了吧),但他所提出的社会政治法律思想,犹如一个特殊的人文保健因素,为后世指出了一条有助于人类社会健康发展的路径。也因此,《社会契约论》具有解决启蒙性、根本性、方向性问题的巨大功用,成为几乎所有人文社会科学(当然还包括其他学科)的学子必读和应读的经典,特别是对法律人发挥着巨大的思想影响,是形成正确的法治观的重要思想营养,可见这本经典著作具有巨大和长久的影响力。

敢于重译《社会契约论》,是需要勇气、素养和能力的。展现在读者面前的这本八万字正文、二万字注释的《社会契约论》重译版本,共有四章,我用当下中国内地的法律话语系统把它简单地描述如下:第一章是源流与公约论,第二章是主权与权利论,第三章是政府与行政论,第四章是监督与救济论,它们构成了一个科学的法治理念体系,所要解决的根本问题是如

何正确认识和处理国家、政府的本质与角色及其与公民、社会的关系。卢梭运用高度的法律智慧和极大的思想努力构建并表达了这个体系,要深刻理解并信、雅、达地表达出来,让读者走进这个思想宝库汲取营养,绝非易事,书峰经过巨大的努力达到了他为自己设定的目标,让人敬佩,值得信赖。我相信,作为新的法律文化成果的这个重译本,能够为我国建立法治国家、法治政府、法治社会和公民社会做出特殊的贡献。

我有一句座右铭:学习是一种生活态度、生活方式与生活习惯。从书峰翻译《社会契约论》的过程看,他算是一位模范的践行者,我要特别感谢他。

谨以为序。郑重推荐。感谢书峰。

莫于川

龙年三月谨识于北京世纪城绿园

重译经典《社会契约论》的理由

钟书峰

我心中设定了经典重译的“三不”原则，即不超越、不重译、不出版，并为此而推却了许多可有可无的应酬，少喝了许多价格不菲的假酒。

——题记

收到委托翻译出版卢梭名著《社会契约论》的合同书后，迟迟没有签下自己的名字，等了许久的对方在两个月后通过电子邮件催促我尽快签合同。迟迟未签的一个重要原因，是我一直无事找事地苦苦追问：何谓经典？它是不是经典？卢梭的《社会契约论》值不值得重译？

何谓经典？

商务印书馆 2005 年版《现代汉语词典》

告诉我们：“经”的其中一个含义，即指“经典”。“典”，指“典范性书籍”。“经典”，作为名词，既可以“指传统的具有权威性的著作”，也可以“泛指各宗教宣传教义的根本性著作”；作为形容词，或者指“著作具有权威性的”，或者指“事物具有典型性而影响较大的”。这太啰唆，不如网络词典的解释来得简洁：经典，“指具有典范性、权威性的著作”。按照上述解释，中国古代的四书五经毫无疑问是经典，至于近代、现代乃至当代的哪些中外作品属于经典，或许会有一些争议。

鉴于卢梭的《社会契约论》最早于西方称为经典，因此，作为略懂外语的穷书生，不能免俗而从外语中寻根找据。英语的“classic”（经典），源自“class”（课堂），最初指学校课堂上所使用的书本。在西方，数个世纪以来，古罗马、古希腊作品都是其学校课堂的基本用书，因此，“经典”后来就引申为荷马、柏拉图、亚里士多德等古典作家的著作。在文艺复兴后，该词又指受古代政治法律文学艺术等方面作品的风格、思想的影响或者启发而创作的作品。再到后来，“经典”指任何伟大作品。从以上所述可见，“经典”与“classic”的互译，简直是绝配。

卢梭的《社会契约论》，究竟是不是经典？

虽然《社会契约论》不是创作于古代，但是，古希腊、古罗马的著作对卢梭的政治法律思想的形成具有深远影响，这一点是确定无疑的。就这个意义上而言，《社会契约论》可以称为经典。但是，若仅以此为据，认定其属于经典，显然既荒唐又滑稽。

经典，必定是文风与构思值得后人学习的作品。虽然我早已拜读过卢梭名著《社会契约论》，但只是作为政治法律书籍进行阅读而已，因此，当听说出版社是把它作为文艺作品而策

划翻译出版时,让我大跌眼镜。坦白说,当时心里不免很小看组织策划出版《社会契约论》的有关人员。但是,随后为翻译此书而逐渐展开的资料收集过程所反馈的信息,再次让我大跌眼镜,不过这次是对自己大跌眼镜:西方一直都有相当多的学者把卢梭的《社会契约论》视为法国文学作品进行研究,认为该著作用词精炼、行文简洁、文笔优美、构思精当。例如,有西方学者就撰文指出,该著作中的名句“人人生而自由,却无处不在枷锁中”(法文:L'homme est né libre, et partout il est dans les fers,英文:Man is born free; and everywhere he is in chains),就是卢梭反复琢磨修改的结果。其最初的法文是“L'homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers”;译为对等的英文是“Man is born free; and yet everywhere he is in chains”,或者是“Man is born free; and nevertheless everywhere he is in chains”,译为对等的中文是“人人生而自由,然而却无处不在枷锁中”,或者是“人人生而自由,但是却无处不在枷锁中”。这显然不够简洁。只要有心把通称为《日内瓦手稿》的《社会契约论》初稿,与其定稿出版物作一比较,就可以看出,在长达十多年的创作中,卢梭是如何字斟句酌的;只要读一读《社会契约论》,就知道它是多么适合作为大声朗读的读物的;只要不是附庸风雅地阅读《社会契约论》,就可以体会到其环环相扣的谋篇布局耗费了卢梭多少心血。

经典,必定是具有巨大历史影响的作品。这种影响,具体到卢梭的《社会契约论》,主要体现在两方面:第一,对18世纪以后的各国政治,尤其是法国大革命,具有重大影响,其《人权宣言》深刻地体现了《社会契约论》的精神;美国的独立战争同样深刻地体现了《社会契约论》的精神,其《独立宣言》及其宪

法的某些词句,甚至是直接英译自《社会契约论》的文本,更不必说其他国家。第二,对后世人物的影响,如法国大革命的主要领导人罗伯斯庇尔就直接引用卢梭在《社会契约论》中的论述来说明法国大革命的正当性,康德、黑格尔、马克思、杰佛逊、罗尔斯等政治思想家无不受到卢梭的《社会契约论》的影响。鉴于这方面的论述与介绍,实在是多如牛毛,拙文不再具体赘述。

经典,必定是思想与观念具有原创性的作品。卢梭的《社会契约论》这一名著改造了当时的人们所使用的“权利”“自由”“政府”“主权”“公民”“法律”等诸多基本概念,赋予其全新的更为准确的含义,让我们如今的政治法律论述更为精确妥当。值得注意的是,卢梭在《社会契约论》中提出的“公共意志”(法文 *volonté générale*, 英文 *general will*),因其原创性而让后人把它等同于卢梭的名字本身,提到“公共意志”就会想起卢梭本人,提到卢梭就会想起“公共意志”一词。诸如此类的基础性概念很多,限于篇幅,也不再一一赘述。其实,卢梭名著《社会契约论》的贡献,更主要的不在于概念,而在于思想,其提出的社会契约思想,不但改造了社会契约这一概念,而且发展了社会契约这一思想。由于它不同于在此之前的古希腊古罗马的社会契约思想,也不同于在此之前的以霍布斯和洛克为代表的英国社会契约思想,所以,卢梭的社会契约从概念到思想,都具有原创性。此外,卢梭对“人性是什么”“历史是什么”等划分政治思想派别的基本问题,也作出了令人瞩目的回答,从而使其思想自成体系。

卢梭的《社会契约论》,到底值不值得重译?

窃以为,一切经典都是当代经典,正如一切历史都是当代

历史一样。

倘若卢梭的《社会契约论》对于中国,对于当代中国的政治、民主、法治等方面的建设,没有任何借鉴意义,至少在中国就不能称其为经典,因而不值得重译,不值得出版社浪费纸张出版,更不值得中国读者阅读。中国的政治、民主、法治等方面的建设,一直是一个令人心情沉重的话题,也一直是一个令人充满期许的话题。《宪法》第2条第1款白纸黑字地明确规定:“中华人民共和国的一切权力属于人民。”我没有考究,这一规定究竟直接源于何处,但我知道,它与卢梭在《社会契约论》中所阐述的人民主权理论,简直是一模一样,而且我们都知道,文本上的宪法规定不等于现实中的宪法规定。只要愿意,任何人都可以举出无数的实例证明这一点,因此,拙文在这一点上完全不必多言,我只是心中有一个期盼:卢梭的《社会契约论》曾经推动了近现代中国走向进步,但愿拙译的《社会契约论》仍然可以推动当代中国走向进步。

据学者考证,最早知道卢梭并阅读《社会契约论》的中国人,可能是清政府出使英、法两国的大臣郭嵩焘。在1878年即光绪四年的4月3日,郭嵩焘在《伦敦与巴黎日记》中第一次提到“乐苏”(即卢梭)的名字,认为他和“华尔得尔”(即伏尔泰)“著书驳斥教士”。稍后,先哲黄遵宪在与梁启超的通信中也谈到卢梭的《社会契约论》。黄遵宪知悉卢梭的《社会契约论》,可能源于日本人中江兆民于1882年所译的名为《民约通义》的首个中译本《社会契约论》。自该译本问世后至今,已经有很多中译本,但学界均普遍认为商务印书馆出版的何兆武译本是最权威的译本。不瞒诸位,早在20世纪90年代于西南政法学院求学时,我在当时藏书最丰富的政法院校图书馆拿起何

译,看了几眼就根本无法看下去,原因无他,感觉伟大的哲人卢梭怎么写得像他的名字的谐音一样啰啰嗦嗦,甚至语句都不通顺呢?后来,充满传奇色彩的邓又天老师,带我到据说当时只有院领导或者教授或者其他什么特别的人才可以进入的一个外文书库,以邓老的名义借阅了外文版的《社会契约论》后,才知道不能怪卢梭,而要怪何译。虽然拙译对何译以及其他译本持强烈批评的态度,但是,拙译从何译以及其他译本中学到了不少东西,主要体现在如下三个方面:一是何译等译本对拙译具有借鉴作用;二是何译等译本对拙译具有启示作用;三是何译等译本对拙译具有警示作用。因此,衷心感谢何译等译本的译者。

出版社方面是让我把英文版的《社会契约论》译为中文出版的。但是,在收集了几乎所有的中译本和从国外邮购了能找到的英译本以后,我发现,几乎所有的英译本都存在诸多像何译一样不可靠的地方。因此,下定决心,学习法语,并又从国外邮购了几种法文版的《社会契约论》。上述邮购过程,让我对人民币在国外并未大幅升值而在国内却大幅贬值有了实打实的感受,让囊中羞涩的我备感荷包瘪瘪,但更痛苦的是翻译期间的艰辛付出,此处就不摆了,只想请诸位贤达看看以“Frontispice de l' édition de 1762”为源语版本并参考了其他法文版和以 G. D. H. Cole 英译本为主的众多英文版以及以何译为主的众多中文版的拙译,究竟有没有超越何译,并诚恳邀请诸位贤达斧正拙译,以便今后有机会再版的拙译所存在的败译、误译、漏译、硬译之处会更少一些。

当然,我心中是设定了经典重译的“三不”原则的,即不超越、不重译、不出版,并为此而推却了许多可有可无的应酬,少

喝了许多价格不菲的假酒。虽然自信拙译并没有辜负上述信念,但是,不断发生的法治缺位的事件,令人痛心,作为法学博士的自己,不对,是作为人的自己,竟然未吭一声,不禁怀疑自己是否真的没有辜负上述信念。

2011年1月30日下午草于南粤鹏城

2011年2月4日傍晚改于南粤海城

2012年4月4日晚上改于江西龙南

前 言

这篇小论文,取自我多年前不自量力撰写却早已弃写的一长篇论著。^[1]在已写就的可以抽出独立成篇的章节中,它最有分量,^[2]而且窃以为最值得公之于众。其余部分已不复存在。^[3]

[1] 此“长篇论著”指作者原计划撰写的《政治制度论》一书。——译注

[2] 法语“le plus considérable”与英语“the most considerable”的含义完全相同,此处有双关意味,既指篇幅最长又指内容最重要。已有的无论是译自法语还是转译自英语的中译本,不是译为“最重要”就是译为“最长”之类,均未完译。——译注

[3] 虽然作者明言“其余部分已不复存在”,但是,有不少并未散失,如《论战争状态起源于社会状态》《古罗马与斯巴达之比较》《论奢侈、贸易和艺术》《论法律》。——译注

目 录

重译《社会契约论》需要勇气、素养和能力 / 1

重译经典《社会契约论》的理由 / 1

前 言 / 1

第一章 / 1

第一节 论第一章主旨 / 2

第二节 论最初的社会 / 3

第三节 论最强者的权利 / 6

第四节 论奴隶制 / 7

第五节 论始终要追溯至最初的约定 / 12

第六节 论社会公约 / 13

第七节 论主权者 / 16

第八节 论文明状态 / 18

第九节 论财产权 / 19

第二章 / 23

第一节 论主权是不可让渡的 / 23

第二节 论主权是不可分割的 / 24

第三节 论公共意志会否犯错 / 27

第四节 论主权权力的界限 / 28

第五节 论生死权 / 32

第六节 论法律 / 34

第七节 论立法者 / 37

第八节 论人民 / 42

第九节 论人民(续一) / 45

第十节 论人民(续二) / 47

第十一节 论诸种立法体系 / 50

第十二节 论法之分类 / 52

第三章 / 55

第一节 政府概论 / 55

第二节 论不同形式政府的创建原则 / 60

第三节 论政府的分类 / 63

第四节 论民主制 / 64

第五节 论贵族制 / 66

第六节 论君主制 / 69

第七节 论混合制政府 / 75

第八节 论没有普适的政府形式 / 77

第九节 论好政府的标志 / 82

第十节 论政府滥权及其蜕化趋势 / 84

第十一节 论政治体的灭亡 / 87

| | |
|-----------------|---------------------|
| 第十二节 | 论如何维护主权权力 / 88 |
| 第十三节 | 论如何维护主权权力(续一) / 90 |
| 第十四节 | 论如何维护主权权力(续二) / 91 |
| 第十五节 | 论议员或者代表 / 92 |
| 第十六节 | 论创建政府的行为不是签订契约 / 96 |
| 第十七节 | 论政府的创建 / 97 |
| 第十八节 | 论如何防止政府篡权 / 99 |
| | |
| 第四章 | / 102 |
| | |
| 第一节 | 论公共意志是不可摧毁的 / 102 |
| 第二节 | 论投票选举 / 104 |
| 第三节 | 论推选 / 108 |
| 第四节 | 论罗马平民大会 / 110 |
| 第五节 | 论保民官职位 / 121 |
| 第六节 | 论独裁官职位 / 124 |
| 第七节 | 论监察官职位 / 127 |
| 第八节 | 论公民宗教 / 130 |
| 第九节 | 结 语 / 144 |
| | |
| 附 录 | / 145 |
| | |
| 卢梭年谱表 | / 145 |
| 卢梭《社会契约论》中译本一览表 | / 152 |
| | |
| 再版译者后记 | / 155 |

第一章^[1]

我想从人之本性和法之应然的角度来考察,在世俗法则中,是否存在合理而又确定无疑的执政规则。为避免公正与功利有所偏废,我将始终力求协调权利之许与利益之求。

我并未说明本文主旨如何重要,就直奔主题。人们或许会问,我是君主还是立法者而撰文论述政治问题。我的回答是,都不是,而且正因为都不是,我才撰文论述。倘若是君主或者立法者,我就不会浪费时间空谈该做什么,而会该做什么就做什么,否则就保持沉默。^[2]

[1] 已有中译本几乎都以“卷、章”或者“篇、章”之篇目翻译本书。从本书篇幅不大、只有两个结构层次、字数不足十万汉字来看,显然上述译文不妥。法语“LIVRE”,除译为“卷、部、篇”外,还可译为“章”。因此,拙译采“章、节”之译。——译注

[2] 作者在此处隐晦批评其时的普鲁士国王弗雷德里希大帝。——译注

生为自由国家的公民^[3]而且是主权者的一员,我认为,即使人微言轻,只要拥有公共事务投票权,就有义务研究它们。每当思考政府问题,我都会欣喜地发现,这些探讨不断让我发现新理由去热爱我国政府。^[4]

第一节 论第一章主旨

人人生而自由,却无处不在枷锁中。自以为是他人的主人,却比他人更像是奴隶。何以至此?我不知道。何以合法?我想我能解答。

倘若仅仅考虑强力及其导致的结果,我就会这么说:“人们只要处于被迫服从的状态而服从时,就做得对;一旦可以打破身上的桎梏而打破桎梏时,就做得更对,因为使用被剥夺的权利而恢复自由的行为,是正当的,否则,当初夺去其自由的行为,就是不正当的。”社会法则是创制其他一切法律的神圣之法,可是,这种神圣之法并非天成的,而必定是在约定基础之上创制的。因此,应当知道约定是何物。不过,论述此点之前,我

[3] 约翰·加尔文(Jean Cauvin,即 John Calvin,1509-1564年,法国人,著名的神学家、宗教改革家、基督教新教的重要派别加尔文派的创始人)进行宗教改革后,日内瓦居民分为五等,最高一等为公民,在日内瓦享有完全的政治权利。卢梭系日内瓦共和国公民;于16岁离开日内瓦而皈依天主教后,在法律上已失去该公民资格,但日内瓦于1754年恢复其公民资格;《社会契约论》出版后,遭到包括日内瓦在内的当局查禁,卢梭愤而于1763年放弃其公民资格。——译注

[4] 卢梭把日内瓦共和国称为“自由国家”并声言“热爱我国政府”,可是,他内心很矛盾:虽然相对于当时以法国为代表的欧洲封建王权政府而言,日内瓦共和国政府较为优越,但是,其时的日内瓦共和国政府已必然趋向专制,这是卢梭所不愿看到的。——译注

得先亮明我的主张。

第二节 论最初的社会^[5]

在所有社会中,最古老而唯一自然形成的,就是家庭。即便是这种家庭,子女也只有在没有父亲就不能生存时才依附于父亲。这种需要一旦不复存在,自然纽带就解体:从父命子从中解脱的子女,从子由父育中解脱的父亲,均同样恢复独立状态。若他们还结合在一起,就不再是自然形成而是自愿选择的结果。此时的家庭本身,只能靠约定来维系。

这种普世自由,是人性产物。人的首要法则,是维持生存;人的首要关注,是关注自身。人一旦达到理智年龄,对采取适合自己的生存方式而言,他就是唯一的法官,并从此成为自己的主人。

家庭可谓政治社会的雏形:统治者相当于父亲,人民相当于子女;人人生而自由平等,仅为自身利益才会让渡自由。它们之间的全部区别是,在家庭层面,父爱系舐犊之报;在政治层面,首领对臣民并不存在父爱,取而代之的是发号施令的乐趣。

[5] 商务印书馆2003年版何兆武译《社会契约论》(简称“何译”)以及其他不少译本,均将法语“PREMIERES SOCIETES”(英语为“FIRST SOCIETIES”)译为“原始社会”等,不妥之处如下:(1)若原文为“原始社会”之意,就不会用复数。(2)通观全书,作者并未论述什么“原始社会”。(3)在卢梭的社会契约理论体系中,只有自然状态或者自然社会与文明状态、文明社会或者政治社会之分,并无原始社会、奴隶社会、封建社会之分,而且他把自然状态或者自然社会当作签订社会契约之前的社会状态。——译注

格劳秀斯^[6]否认人类一切权力是为了有利于被统治者而确立的,并以奴隶制为例证。其常用的论证方式,一般是凭事实确立权利。^[7]或许可以采用更能自圆其说的论证方式,但无一例外会对暴君更为有利。

对格劳秀斯而言,全人类属于某一百个人,抑或那一百个人属于全人类,是可疑的。但纵览其论著,他似乎倾向于前一选择,而这也正是霍布斯^[8]的观点。按照这种观点,各色人种就像牛羊一样,分群而居,每一群都有出于吃掉牛羊目的而看管它们的统治者。

正如牧羊人的地位自然高于羊群一样,人类的牧羊人即统治者,其地位自然也高于臣民。据斐洛^[9]的记载,卡里古拉^[10]皇帝就是这样推理的,其结论是:君王皆神明,抑或说臣民皆野兽。

卡里古拉的推论与霍布斯和格劳秀斯的推论是一致的。

[6] 胡果·格劳秀斯(Hugo Grotius, 1583 - 1645年),荷兰人,古典自然法学派代表、国际法学鼻祖,此处所引言论出自其代表作《战争与和平法》。——译注

[7] “研究公权往往无非是研究滥权的历史,过分费力地深入研究它们,会让人陷入毫无益处的糊涂状态。”参见阿冉松侯爵(D'Angenson, 即 d'Argenson, 1694 - 1757年,法国政治家,于1744 - 1747年任法国外交大臣——译注):《论法国与邻国的利害关系》。格劳秀斯所做的就是如此。——原注

[8] 托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes, 1588 - 1679年),英国人,哲学家、古典自然法学派代表,社会契约论的早期代表人之一,代表作《利维坦》阐述了其社会契约论思想并为此后的西方政治哲学的发展奠定了基础。——译注

[9] 斐洛·尤迪厄斯(Philo Judeus, 即 Philon Judeaus, 约公元前20年 - 公元40年),生于亚历山大城,犹太哲学家和政治家,其思想是希伯来文化、希腊文化和基督教文化的联系纽带,被恩格斯称为“真正的基督教之父”。——译注

[10] 卡里古拉(Caligula, 公元12年 - 公元41年),又译“卡利古拉”,即“Gaius Caesar Augustus Germanicus”(盖乌斯·恺撒·奥古斯都·日耳曼尼库斯),古罗马帝国第三任皇帝,以残暴著称,在位时间公元37年 - 公元41年。——译注

其实,早在他们三个人之前,亚里士多德^[11]就曾说过:人绝非生而平等,恰恰相反,有些人天生就是奴隶,另一些人天生就是统治者。

亚里士多德所说没错,但却倒果为因。的确,上辈为奴,天生为奴,这是再确定无疑的事实。奴隶在枷锁之下丧失了一切,甚至丧失了摆脱枷锁的愿望:他们爱上了被奴役的状况,就如尤利西斯^[12]的同伴们爱上了他们自己所处的畜生状态一般。^[13]倘若真的存在天然的奴隶,那也是因为已经存在违反天然的奴隶。是强力造就了第一代奴隶,奴隶们的怯懦则使他们终生为奴。

我尚未提及亚当王,^[14]也未提及诺亚皇,^[15]即如某些学者所认为的像萨特恩^[16]的儿子那样瓜分整个世界的三大君王的父亲。我确信,人们应感激我节制权欲,因为身为那些君王中某个人的直系后裔,或许还是长房的直系后裔,我岂不知道考证爵位的话,我不就是全人类的合法国王吗?无论如何,毫

[11] 亚里士多德(Aristote,即Aristotélēs,公元前384年-公元前322年),古希腊哲学家,西方哲学的奠基者,所引言论出自其著作《政治论》。——译注

[12] 尤利西斯(Ulysses,即Ulysse),“Odysseus”(奥德修斯)的拉丁文译名,系古希腊荷马史诗《奥德赛》中的英雄,其与同伴们在途经女巫的妖岛时被变为猪。——译注

[13] 参见普鲁塔克(Plutarch,即Plutarchus,公元46年-公元125年,古罗马时代的希腊作家,著有《希腊罗马名人传》等。——译注)题为《动物理性论》的短文。——原注

[14] 亚当王,即亚当(Adam),《圣经·创世纪》中的人类始祖。——译注

[15] 诺亚皇,即诺亚(Noah或者Noe),《圣经·创世纪》记载,在一场几乎灭绝人类的洪灾中,诺亚一家因登上诺亚方舟而成为仅有的幸存者。洪灾过后,其三个儿子闪、含以及雅弗,繁衍后代,并随各自的方言、宗族立国。——译注

[16] 萨特恩(Saturn,拉丁语Saturnus),罗马神话人物,系农业之神,传说其统治时期系古意大利的黄金时代,萨特恩的三个儿子分别是众神之王与雷雨闪电之神即主神朱庇特(Jupiter)、海神尼普顿(Neptune)以及冥神普路托(Pluto)。——译注

无疑问亚当曾是全世界的主宰者,正如鲁滨逊·克鲁索^[17]只要是那荒岛上的唯一居民,就是该岛的主宰者一样。如此帝国具有如下优点:其国王可以安享王位,无须害怕叛乱、战争或者谋篡行为。

第三节 论最强者的权利

即使是最强者,也绝不可能强大到永远是他人的主人,除非他把自己的强力转化为权利,并把他人的服从转化为义务。唯有如此,最强者的权利才能真正确定为一项根本原则。最强者的权利,在世人看来只是一种讥讽,但这并不妨碍我们对其作出解释。强力是一种物质力量,我看不出它具有什么道德后果。服从于强力,只是被迫行为,不是自愿行为——最多也只不过是一种明哲保身的行为而已。那么,在何种意义上,它才能成为一种义务呢?

假设真有那么一刻存在那种所谓的“权利”,我坚信唯一的结果就是无法自圆的胡说。倘若强力可以创设权利,其结果就会随之而变:凡是强于前一强力的强力,就继受前一强力的权利。一旦存在不服从而又不受惩罚的机会,不再服从就是合法的;既然最强者总是有理,唯一要做的事情就是让自己成为最强者。但是,这种随强力的丧失而消失的权利,是何种权利?倘若必须通过强力而让人服从,由于不得不服从,就不存在服

[17] 鲁滨逊·克鲁索(Robinson Crusoe),系英国作家笛福小说《鲁滨逊漂流记》中的人物:他在一次海上事故后,独自一人在孤岛上生活。——译注

从的义务；倘若不是被迫服从，就没有义务服从。可见“权利”一词并未给强力增添任何东西。就此而言，它完全没有任何意义。

服从掌权者吧。^[18]倘若这句话意味着向强力让步，那么，这就是一条很好却又是多余的告诫，我能保证永远不会有人违背这一告诫。我承认，一切权力源自于上帝；可是，一切疾病也都源自于上帝。难道这就意味着禁止人们请医生看病吗？假如有强盗在森林边拦住我，难道我不是只有被迫交出钱包吗？即使可以拒绝交出钱包，平心而论，难道我不是必定要放弃钱包吗？毕竟强盗所拿的手枪也是一种权力啊。

因此，可以确认，强力并不创设权利，人们有义务服从的只是合法权力。这样，又回到开篇提出的问题上。

第四节 论奴隶制

既然无人对自己的同类享有天然权威，既然强力不能创设任何权利，就必定可以得出如下结论：约定是人间一切合法权威的基础。

格劳秀斯说：“如果个人可以让渡自己的自由，让自己成为奴隶主的奴隶，那么，全体人民为什么就不能让渡他们的自由，让他们自己成为国王的臣民呢？”这段话有不少语义不明的词语需要解释，但我们只解释“让渡”一词。让渡就是奉送或者

[18] 此话脱胎于《圣经·罗马书》第十三章第一、二节：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。所以，抗拒掌权的，就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。”——译注

出卖。但让自己成为他人奴隶之人,并不是奉送自己,而是出卖自己,至少也是为生存而出卖自己。但是,出卖自己,可以换来什么呢?国王非但不能供养臣民,而且其生存只能依靠臣民。用拉伯雷^[19]的话来说,“国王并非不食人间烟火”。难道臣民奉送自己的人身,是以国王也取得他们的财产为条件吗?我看不出他们还剩有什么东西可以保存的。

有人会说,专制君主可以为臣民维护国内的太平。权当如此吧,但是,倘若其野心给臣民带来的战争,倘若其贪得无厌的欲求,倘若其官吏的扰民行为,为害臣民甚于臣民之间的纠纷,臣民可以得到什么?倘若这种太平本身就是他们面临的灾难,他们能得到什么?地牢的生活也很太平,难道就可以说地牢就是他们的理想居所?被囚禁在西克洛浦洞穴的希腊人,在那里生活得也很太平,可是他们等待的是被吞噬的命运。^[20]

说什么无偿奉送自己就是说荒谬和不可思议之事。如此行为系精神错乱,仅凭这一事实,该种行为就是不合法的,就是无效的。说什么全体人民也都这样做,就是说举国皆狂,而疯狂是不能创设任何权利的。

纵使每个人都可以让渡其自身,但也不能让渡其子女。子女生而为人并生而自由,他们的自由属于他们自己,除了他们自己外,任何人都无权处置其自由。在子女达到理智年龄之前,为子女的生存和幸福,父亲可以子女的名义订立某些条件,

[19] 弗朗索瓦·拉伯雷(François Rabelais,约1494-1553年),法国文艺复兴时代的伟大作家、人文主义的代表,引文出自其著作《巨人传》。——译注

[20] 此句典出荷马史诗《奥德赛》:尤利西斯即奥德修斯及其同伴返程途中遇到独眼巨人西克洛浦(Cyclope,即Cyclopeus)。独眼巨人先把尤利西斯的同伴一一吞食,并准备最后享用尤利西斯,但尤利西斯寻机将独眼巨人灌醉并刺瞎其独眼而得以率众脱逃。——译注

但不能不可撤销地并毫无条件地把他们奉送出去,因为这种奉送违反自然的目的,并且超越了父权。因此,专制政府要合法化,就必须让每一代人能作主承认它或者否认它。但是,果真如此,这种政府也就不再是专制政府。

放弃自由,就是放弃做人,就是放弃人权,甚至就是放弃义务。对于放弃一切之人,是无法补偿的。如此行为不合人性:取消一切意志自由,就是取消一切行为的道德。最后,一方享有绝对权威而另一方必须无条件服从的约定,是自相矛盾而无效的。对于我们有权向他索取一切之人,我们可以不承担任何责任,这难道不清楚明白吗?难道这种不等价又无交换的条件本身,不正宣示着其行为的无效性吗?既然我的奴隶的一切都是我的,他的权利也是我的,他有何权利反对我?这种我自己的权利反对我自己的情形,岂不是一句毫无意义的空话?

格劳秀斯等人从战争中找到了所谓奴役权的另一来源。他们主张,胜利者享有杀死战败者的权利,战败者可以自由为代价赎买生命,而且这种约定更合法,因为它对双方都有利。

但很显然,那种所谓杀死被征服者的权利,绝不可能是从战争状态中得出的结论。生活于原始独立状态的人类,由于彼此之间不存在足以构成和平状态或者战争状态的稳定关系,天生就不可能成为敌人。构成战争的,是物与物的关系,而不是人与人的关系。既然战争状态并不是源于人与人的关系,而只能是源于物与物的关系,那么,私人战争或者说个人与个人之间的战争,就不可能存在于还根本没有恒产的自然状态中,也不可能存在于一切都处于法律权威之下的社会状态中。

个人之间的殴斗、决斗或者冲突,根本不能构成战争状态。

至于被法国国王路易九世^[21]的敕令所认可但被“上帝的和平令”^[22]所禁止的私人战争,那只是封建制度的政府滥用权力而已。而封建制度本身,如果曾经存在这么一种制度的话,也是一种违反自然权利原则并是一切良好政体对立面的荒谬制度。

因此,战争绝不是人与人而是国与国之间的关系;个人与个人之间绝不是以人甚至也不是以公民而只是以士兵的身份,才偶然成为敌人的;^[23]他们也不是作为国家一员而只是作为国家保卫者的身份,才偶然成为敌人的。最后,一个国家只能以别的国家为敌,而不能以人为敌,因为不同性质的事物之间不可能存在什么实质关系。

上述原理甚至符合一切时代所确立的准则以及一切文明民族的普遍做法。宣战不只是向掌权者下通牒,更多的是向其臣民下通牒。外国人,无论他是国王、个人还是整个民族,未向君主宣战就拘禁、抢掠或者杀害他国臣民的,不是敌人,只是强盗。即使在正式的战争中,公正的君主虽然会将敌国境内的全

[21] 路易九世(Louis IX, 1214 - 1270年),法国国王,在位时间1226 - 1270年。——译注

[22] 1035年教会规定,周四至次周一早晨不得进行战争,故称为“上帝的和平令”。——译注

[23] 比世界上任何人都更了解并更尊重战争权利的罗马人,在这方面非常谨慎:倘若公民未明确表示抗击敌人甚至未指名道姓抗击某个敌人,就不允许其以志愿兵的身份服役。小卡图最初服役的波比里乌斯统帅的军团改编后,老卡图(Cato Maior,又称“监察官卡图”,即Cato Censorius,全名为“马尔库斯·波尔基乌斯·卡图”即Marcus Porcius Cato,公元前234年 - 公元前149年,公元前195年的执政官,系罗马共和国时期的政治家、拉丁文散文家。——译注)就写信给波比里乌斯(Popilius,曾于公元前172年和公元前158年两次任罗马共和国执政官。——译注)说,倘若波比里乌斯仍然需要其子继续在他的手下服役,波比里乌斯就必须重新安排其子进行军事宣誓,原因是第一次宣誓已失效而导致其子不能再拿起武器抗击敌人。老卡图还写信给其子,让其子注意,未重新宣誓就不能参加战斗。我知道有人会以克鲁修姆之围或者其他个别事例反驳上述观点,但我引述的是法律和惯例。罗马人是最少违反法律的民族,也是唯一拥有如此良法的民族。——原注

部公共财物据为己有,但是,他会尊重个体的生命和财富,他会尊重与其权利具有一样依据的权利。战争的目的是摧毁敌国,敌对方有权杀死对方国家的保卫者,只要他们手里持有武器。但是,一旦他们放下武器投降,就不再是敌人,或者不再是敌人的工具,而又成为单纯的个人。在他们成为单纯的个人后,任何人都无权剥夺他们的生命。有时,不杀害对方的任何成员,也可以消灭一个国家。因此,战争不能赋予不是战争目的所必需的任何权利。这些原则并不是格劳秀斯的原则:它们不是以诗人的权威^[24]为基础,而是源于事物本性并以理性为基础。

征服权,除了是最强者的权利外,没有任何依据。倘若战争没有赋予征服者屠杀被征服的人民的权利,那么,将被征服者变为奴隶的权利,就不可能以不存在的权利为基础。除不能将敌人变为奴隶的情形外,无人享有杀死敌人的权利。因此,把敌人转化为奴隶的权利,绝不是源自杀死敌人的权利。所以,让人以自由为代价而赎买胜利者并不享有权利的生命,就是不公平的交易。根据奴役权确定生杀权,又根据生杀权确定奴役权,岂不是显然陷入恶性循环的论证吗?

即使假定存在这种可怕的可以杀死一切人的权利,我也坚持认为,战争制造的奴隶或者被征服的人民,除了被迫服从而服从奴隶主外,对于奴隶主不负有任何义务。取得了被征服者的生命等价物的胜利者,对于被征服者没有任何恩德;征服者不是因为无利可图而杀死被征服者,是因为有利可图而杀死被征服者。因此,除强力之外,征服者对被征服者根本没有任何

[24] 作者系讽刺格劳秀斯,因为他喜欢在著述中引用古代诗人的诗句或者名言。——译注

权威,他们彼此之间依旧处于战争状态:他们相互之间的关系就是战争的结果,战争权的行使并不意味着存在和平条约。他们之间确实达成过约定,但这种约定根本不是消灭战争状态,而是以战争状态的继续为条件的。

所以说,无论从哪个角度进行考察,奴役权都是无效的,不仅因为它是非法的,而且因为它是荒谬而毫无意义的。奴隶和权利这两个词,是互相矛盾、互相排斥的。一个人对另一个人或者对全体人民说下列话,永远都是同样愚蠢的:“我要和你订立如下约定:负担完全归你,利益完全归我;我想遵守就遵守,我想让你遵守你就得遵守。”

第五节 论始终要追溯至最初的约定

即使我接受我所反驳的所有观点,专制主义拥护者的日子也好不到哪里去。镇压一群人与治理一个社会,始终存在巨大的区别。即使零散的个人先后被某个人奴役,无论被奴役的人有多少,我看到的仍然只是奴隶主和奴隶,我根本没有看到人民及其领导;我看到的是所谓的人之总数,而不是人之结合:此处既没有什么公共福祉,也没有什么政治组织。这个人,即使奴役了大半个世界,也永远只是个人而已;他的利益,与他人的利益无关,仍然只是纯粹的私人利益。如果这个人最终死亡,他的帝国也随之分崩离析,就像一棵橡树被火焚烧之后化为一堆灰烬一样。

格劳秀斯认为,人民可以把自己奉送给国王。因此,按照格劳秀斯的说法,在把自己奉送给国王之前,人民就是人民。

这种奉送行为本身就是政治行为,是共同协商的结果。因此,在研究人民将他们自己奉送给国王的行为之前,最好还是先研究一下,人民是通过什么行为成为人民的,因为必定先于前者的这种行为,才是社会的真正基础。

事实上,倘若没有事先的约定,除一致同意的选举外,少数人服从多数人的选择义务从何而来?希望有个奴隶主的一百个人,又何以有权代表不希望有个奴隶主的那十个人进行投票?多数表决规则,本身就是通过约定确立的东西,并且至少有一次得到一致同意。

第六节 论社会公约

我假定,人类曾存在过这么一种状态:自然状态中不利于人类生存的种种障碍所形成的阻力,大于自然状态中个人生存所能运用的资源力量。所以,那种原始状态难以持续下去,因为人类如果不改变其生存方式,就会消亡。

由于人类不能创造全新的力量而只能结合并运用已有的力量,所以,为了生存,人类别无选择,只好抱团形成一股足以克服那种阻力的力量。他们不得不凭借唯一的动力把它们发动起来,并使之协调行动。

这股力量,只能由几个人集中起来才能产生,但是,由于每个人的自由和力量都是其生存的主要手段,如何能在不损害自身利益和不忽视关注自身的情形下,保证这股力量的汇聚?这一困难,与我目前阐述的主题有关,可以用如下文字表述:

“问题就在于寻找这么一种结合形式:可以用全部的共同

力量维护和保障每个结合者的人身和财富,每一个人不但与他人合而为一,而且还可以只服从他自己,仍然像以往一样自由。”这就是社会契约所要解决的根本问题。

这种契约的条款,是由如下行为性质所决定的:最细微的修改都会导致其无效。所以,尽管这些条款也许从未正式加以规定,但是,它们无处不同而且无处不得到默认和承认;这种社会公约一旦遭到破坏,每个人就立刻重新获得其原来的权利并恢复其天然的自由,与此同时,为了获得他曾经放弃的自由而丧失约定的自由。

倘若理解无误,上述条款就可以归结为一句话:每个结合者及其自身的一切权利完全让渡给整个集体。首先,由于每个人都完全奉送他自己,所以,给所有人设定的条件都是一样的。

其次,正因为如此,没有人有兴趣让那些条款成为他人的负担。

再次,由于让渡是毫无保留的,故联合体是尽可能完美的,每个结合者都没有额外的要求。假如有些人保留了某些权利,由于在他们与公众之间不存在共同上级进行裁决,那么,在某件事情上是自己的法官的每个人,就会要求在所有的事情上都是自己的法官。倘若如此,自然状态就会继续存在下去,那样结合的组织的结果,不是无法运作,就是暴政。

最后,每个人既然都是把自己奉送给全体,那就是没有把自己奉送给任何人。由于在每个人把自己交给他人时,都从他人那里获得了同样的权利,所以,每个人丧失什么就得到什么,从而增添了生存的力量。

倘若撇开社会公约中一切非本质的东西,我们就会发现,社会公约可以简化为如下规定:

“我们每个人都把自身以及自身的全部力量置于公共意志的最高领导之下,而且在我们这个组织机构中,我们把每个成员接纳为整体中不可分割的组成部分。”

这种结合行为立即创造一个取代每个订约者个人的抽象集合体:它由与其全体会议所包含票数一样多的成员组成,并从该结合行为中获得其统一性与共同性、其生命与意志。由所有人融合在一起而形成的这种公共人,从前称为“城邦”,^[25]^[26]如今称为“共和国”^[27]或者“政治体”;^[28]处于被动时,其成员称其为“国家”;^[29]处于主动时,称其为“主权者”;^[30]与其同类比较时,则称为“政权”。^[31]结合者,他们整个集体的名称是“人民”;^[32]个体的名称,作为享有主权者就称作“公民”,^[33]

[25] 这个词的真正含义,在现代人中,已几乎完全丧失。如今,大多数人把城镇误作城邦,把市民误作公民。他们不知道城镇由房屋组成,城邦由公民组成。正是这样的错误,让远古的迦太基人付出了沉重的代价。我从未看到过把“公民”的称号赋予任何君主的臣民,甚至古代的马其顿人和当今的英国人也不曾享受这一称号,尽管他们比其他任何民族更接近自由。唯有法国人随意使用“公民”一词,因为他们对该词的含义并没有真正的概念,这点从他们的词典中就可以看出。倘若并非如此,他们如此滥用该词,就会犯谋篡大罪。对于法国人而言,该词表示的是一种德行而非权利。博丹(让·博丹,即 Jean Bodin, 1530 - 1596 年,法国法学教授,因其主权理论而被视为政治科学之父。——译注)昔日谈论我们的市民和公民时,误此为彼而贻笑大方。但达朗贝尔先生(让·勒朗·达朗贝尔,即 Jean le Rond d'Alembert, 1717 - 1783 年,法国物理学家、数学家和天文学家,曾参与《百科全书》的编纂,“日内瓦”即为其编撰的一个词条。——译注)没有犯这样的错误,在其“日内瓦”词条中,仔细地分辨了我们城市中的四类人(甚至是五类人,倘若算上纯粹的异邦人),而且分辨出只有两类人组成共和国。据我所知,除此以外,没有其他法国作者明白“公民”一词的真正含义。——原注

[26] 城邦,法文系“Cité”,英文系“City”。——译注

[27] 共和国,法文系“République”,英文系“Republic”。——译注

[28] 政治体,法文系“corps politique”,英文系“body politic”。——译注

[29] 国家,法文系“Etat”,英文系“State”。——译注

[30] 主权者,法文系“Souverain”,英文系“Sovereign”。——译注

[31] 政权,法文系“Puissance”,英文系“Power”。——译注

[32] 人民,法文系“Peuple”,英文系“People”。——译注

[33] 公民,法文系“citoyen”,英文系“citizen”。——译注

作为国家法律的服从者就称作“臣民”。^[34]不过,人们常常混淆和混用上述术语,但只要在应准确使用时知道如何区分它们就行。

第七节 论主权者

上述模式告诉我们,结合行为由公众与个人之间的共同参与组成,而且每个人,我们可以这样说,在与自己签订契约时,都受到双重身份的制约:作为主权者的一员,对个人负有义务;作为国家的一员,对主权者负有义务。但是,任何人对自己给自己作出的承诺都不负有义务的民权格言,不适用于上述情形,因为自己对自己承担的义务与自己对自己作为其中一员的整体而承担的义务之间,存在巨大的差异。

还必须进一步注意如下事实:由于对每一个结合者的两种不同身份都应加以考虑,所以,公众决议尽管可以要求全体臣民必须服从主权者,但是,因相反的理由,却不能要求主权者必须服从他自己。因此,要求主权者给自己规定一条他自己不得违反的法律,是违反政治体的本性的。由于主权者只能把自己看作一种身份,所以,主权者系处于自己与自己签订契约的个人地位。由此可见,没有而且也不可能有任何一部根本法律可以约束人民这个共同体,即使是社会契约本身也不能。但是,这并不意味着在不违反社会契约的条件之下,此政治体也不能与彼政治体签订协议,因为就对外关系而言,它完全是纯粹的

[34] 臣民,法文系“sujet”,英文系“subject”。——译注

单个个体。

但是,政治体或者主权者,其存在完全源自于神圣的契约,绝不可能让它本身负有从事有损最初行为的义务,纵使相对于外人时也是如此。例如,让渡其自身的任何组成部分,或者让自己臣服于另一主权者。违反它赖以存在的行为,就是自取灭亡,何况根本不存在的东西并不能创造任何东西。

一旦人群按照上述方式结成一个共同体后,侵犯其中任何一个成员就不能不是在攻击整个共同体,而侵犯共同体就更不能不让其成员同仇敌忾。因此,义务和利益均让缔约双方负有互相帮助的责任,而且就是这些具有双重身份之人,必须力求把与自己身份有关的一切利益结合起来。

再者,主权者既然完全由构成主权者的诸多个人所组成,就没有而且也不能有与他们的利益相抵触的任何利益。因此,主权权力无须对臣民作出任何保证,因为该共同体不可能具有损害其全体成员的欲望。稍后我们会论述到,该共同体也不可能损害他们中的任何人。主权者,而且正因为他是主权者,永远都是理应如此。

但是,臣民与主权者的关系,却并非如此。尽管他们之间存在共同利益,但是,倘若主权者没有办法确保臣民忠诚于他,就无法保证臣民履行其承诺。

事实上,每个人作为人而言,可以拥有与其作为公民而拥有的公共意志相抵触或者不同的个人意志。其个人利益对他的要求,可能完全违背公共利益:他那绝对的、天然独立的生存个体,可能让他认为,他自己对公共事业负有的义务系无偿服务,抛弃义务给他人带来的损害会小于因履行义务给自己增加的负担。由于国家不是真正的人,因此,每个人会把国家这个

虚拟之人视为无物,从而可能都希望只享受公民的权利,而不愿意履行臣民的义务。这种不公正持续下去,只会造成上述政治体的解体。

所以,为避免成为一纸空文,社会公约默含如下规定:谁拒不服从公共意志,整个政治体就应当迫使谁服从。唯有这一规定可以增强其他规定的力量。这意味着,就是要迫使每一个人都成为自由之人,因为这一规定可以保证他不依附于任何人。此乃政治机器运作的关键所在,而且唯有它才能使社会公约合法化。没有这一规定,社会公约就是荒谬的、暴政的,而且会遭受最可怕的滥用。

第八节 论文明状态

由自然状态进入文明状态,人类发生了引人注目的变化:在其行为中,正义取代本能,而且其一举一动都被赋予前所未有的道德评价。唯有当义务的呼声代替生理的冲动、权利代替欲望之时,此前只考虑自己的人类,才发现自己不得不按照不同的原则行事,在听从自己的喜好之前不得不请教自己的理性。在这种状态中,虽然失去了自己得之于自然的一些好处,但是,他所获取的回报却如此之巨:他的能力得到锻炼和发展,他的思维变得开阔,他的情感变得高尚,他的灵魂得到提升。若不是因为滥用新环境而变得比原来更糟的话,人类对于将他永远带离自然状态的那个幸福时刻,对于将他从愚昧而毫无创造力的动物变为智慧生物与人类的那个幸福时刻,一定会感激不尽的。

让我们把得失列成一份便于进行比较的清单吧：人类因签订社会契约而丧失的，是他的天然自由权和欲获取并成功占有一切东西的无限权利；而他得到的，是公民自由权和他所占有的一切东西的所有权。为防止权衡得失时发生误判，我们必须明确区分天然自由权与公民自由权的异同，天然自由权只受个人力量的限制，公民自由权则受公共意志的限制；必须明确区分占有权与所有权的异同，占有权只是强力或者先占权的结果，所有权只能建立在合法产权之上。

除上述之外，我们还可以在文明状态的人类收获清单上加上精神自由。唯有精神自由才让人类成为自己真正的主人，因为仅有欲望的冲动就等同于奴役，而唯有服从我们为我们自己制定的法律，才是自由的。这方面的内容我已经谈得太多，再说自由一词的哲学含义不在我们目前的讨论范围之内。

第九节 论财产权^[35]

集体中的每一个成员，在集体形成的那一刻，就把当时的自己以及自己所控制的一切资源，包括自己所占有的财物，都献给了集体。在换手过程中，这种行为并没有改变占有权的性质，并没有把财产转到主权者之手。由于与个人力量相比，城

[35] 法语“Du Domaine Reel”，即英语“Real Property”，译为汉语就是“不动产”“房地产”“不动产权”等之类的意思。但是，从本节内容来看，卢梭论述的不只是“不动产”之类的东西，而是涵盖了整个财产权；从财产观念的起源来看，西欧早期的人们曾经认为，可以移动的东西不属于财产，只有不能移动的东西才属于财产，才属于真正（Real）的财产（Property），因此，本节标题或许译为“财产权”好于译为“不动产”或者“不动产权”之类的汉语。——译注

邦力量无比强大,因此,至少从外国人的角度来看,公共占有实际上也更为强大和不可变更,尽管不具有更大的合法性:就国家与其成员的关系而言,根据社会契约,国家成为其成员全部财富的主人;但就国家与其他国家的关系而言,只是根据先占权,国家才成为财富的主人。

先占权虽然比最强者的权利更真实,但也只有在已经确立财产权后,才能成为真正的权利。每个人对他所需要的一切都自然享有权利,但是,使他成为某物所有人的积极行为,也排除他对其余物享有所有权。享有其所有权后,他就应该坚守它,并且不能再拥有更多的对抗集体的权利。这就是为何在自然状态中如此之弱的先占权,却在文明社会备受每个人尊重。对于这种权利,我们尊重的,与其说是属于他人的东西,倒不如说是并不属于我们自己的东西。

一般而言,在某块土地设立先占权,必须具备下列条件:首先,这块土地还没有人居住;其次,只能占有为维持自己的生存所必需的数量;最后,在没有合法产权的情形下,实施占有的行为,不是空洞的仪式,而是劳动与耕作,此乃应当得到他人尊重的所有权的唯一标志。

把先占权赋予需要并付出劳动之人,我们是不是真的把这种权利扩展到了最大限度?对这一权利不加限制,可不可能?踏足于某一块公地上,就足以立即自封为其主人吗?有力量暂时驱逐他人,就足以建立永远防止他人返回的权利吗?一个人或者一个民族若不是用该受惩罚的霸占手段,又怎么能够从世上其他一切人手中夺取并拥有大片土地?因为毕竟其他一切人的居住和生存之地,即上天赋予他们共有的土地,都会被上

述行为抢掠而去。努涅兹·巴尔波^[36]站在海边,以卡斯蒂利亚君王^[37]的名义宣布占领南太平洋和整个南美洲的行为,就足以剥夺其所有居民的权利并将全世界所有君主都挡在其外吗?按照上述逻辑,那些仪式可以随意复制,那位天主教国王只要声明把别的君主已经占有的土地划归他自己的帝国版图,就可以在他的寝宫里一举立即占有全世界的土地。

我们可以想象,诸多个人的毗邻和相连的土地是怎样变成公共土地的,主权者的权利从臣民扩大到臣民所持有的土地时,又如何立即变成不动产权利和动产权利的。土地的占有者由此陷于更大的依附地位,他们自己所掌握的力量被用来保证他们的忠诚。自称为波斯王^[38]、塞西亚王^[39]或者马其顿王^[40]的古代君主似乎并未体会到这一好处,他们似乎更多地认为自己是人民的统治者而不是国土的主人。如今的国王们更聪明地自称为法兰西王、西班牙王、英格兰王等,如此这般,他们既拥有土地,又相当自信地拥有该土地上的居民。

[36] 瓦斯科·努涅兹·巴尔波(Vasco Nuñez Balbao,即 Vasco Nunez Balboa,1475—1519年),西班牙航海家、探险家,于1513年穿越巴拿马地峡而成为首个到达或者发现太平洋的欧洲人。——译注

[37] 此处的卡斯蒂利亚君王(法语“Castile”,西班牙语“Castilla”),即斐迪南二世(1452—1516年),系西班牙统一后的第一个国王,教皇亚历山大六世于1496年宣布他及其妻伊莎贝为“天主教国王”,此后其即以“天主教徒斐迪南”著称于世。——译注

[38] 波斯(Persia),大约指如今的伊朗,系伊朗在欧洲的旧称译音。波斯帝国全盛时期的领土东至巴基斯坦,西北至土耳其、欧洲的马其顿、色雷斯,西南至埃及。——译注

[39] 塞西亚王(rois res Scythes),大约指横跨黑海到近东地区的古代欧亚草原上的游牧民族的国王。——译注

[40] 在古代,马其顿(Macedonia)系古希腊北端的边疆地区,其位于欧洲巴尔干半岛中南部地区,西临阿尔巴尼亚山地,东接罗多彼山地,北靠歌亚山脉,东南临爱琴海。马其顿帝国崛起于公元前4世纪,曾征服小亚细亚、波斯、埃及等地。马其顿帝国衰落后,先后隶属于罗马帝国和奥斯曼帝国。1913年,巴尔干战争后分属于南斯拉夫、希腊和保加利亚三国。如今地理上的马其顿地区分属三国:马其顿、保加利亚和希腊。——译注

这种转让所具有的唯一特点就是，集体接受个人财富而不是剥夺个人财富的行为，只可确保他们是合法占有并把剥夺行为转化为真正的权利以及把享用权转化为所有权。于是，被认为是公共财富保管人的占有者，倾其所有力量让国内的所有成员都尊重其权利并坚持反对外国的侵略，通过既让公众受益而更多的是让其自身受益的转让行为，可以这么说，取得国内所有成员所献出的一切。正如我们将阐述的，只要分清主权者与所有者对同一土地所具有的不同权利，这一悖论就不难解释。

也可能发生这种情形：人们在尚未占有任何东西之前，就已开始互相结合，后来占领一块足够全体人员使用的土地后，或者共同使用这块土地，或者彼此平分，或者按照主权者所规定的比例进行分享。无论采取何种方式获得上述土地，每个人对自己那块土地享有的权利，都永远从属于集体对一切所拥有的权利；否则，社会关系就不稳定，主权的行使就是一句空话。

在结束本章本节之际，我必须指出，整个社会体系应当赖以建立的基础是，基本公约不是摧毁自然的不平等，而是以合乎道德与法律的平等来代替自然所造成的人与人之间的身体上的不平等，从而让在体力上和智力上可能不平等的人们，可以通过约定和合法权利而达至人人平等的状态。^[41]

[41] 在坏政体中，这种平等徒有其表而具有欺骗性：它只是让穷人始终处于贫困状态，而让富人处于已取得的地位。事实上，法律总是有利于有产者，而不利于无产者。因此，只有在人人均拥有一定的财物但没有任何一个人拥有过多的财物之时，社会状态才有益于人类。——原注

第二章

第一节 论主权是不可让渡的

在我们已经阐述的原则中,居于第一位而又最重要的是,唯有公共意志可以按照国家的创建目的,即公共福祉,指引国家:倘若由于各种个别利益存在冲突而有必要建立各种社会,那么,也由于上述各种个别利益具有一致性而有可能建立各种社会。正是由于这些不同利益具有共性,才形成了社会的联系;倘若这些利益之间没有任何一致之处,就不可能存在任何社会。因此,应当完全以这种共同利益为基础治理社会。

所以,我认为:只能是公共意志的主权,永远不能让渡;只能是共同体的主权,除自己代表自己外,不能由任何人代表;权力当然可以转移,但意志是不可以转移的。

事实上,虽然个别意志与公共意志在某

方面保持一致并非不可能,但至少长久保持一致是不可能的,因为个别意志的本性倾向于自私,而公共意志则倾向于公平。要确保两者一致,就更加不可能,因为即使应当一直存在这种一致,那也不会是刻意的结果,而只能是巧合的结果。主权者当然可以说:“我现在作出的选择,实际上就是这个人的选择,或者至少是他所说的选择。”但主权者不能说:“这个人明天选择什么,我也将选择什么。”因为让意志为未来而束缚意志本身是荒谬的,对作出选择之人没有好处的任何事情,任何意志都没有责任予以同意。倘若人民只是诺诺地服从,那么,就是这一唯唯诺诺的行为将导致其本身解体,并丧失其之所以成为人民的品质:一旦出现奴隶主,就不再有主权者,并且政治体从此就不复存在。

这并不意味着统治者的命令不能成为公共意志。只要主权者在可以自由反对的情形下没有提出反对,统治者的命令就可以成为公共意志。在这种情况下,全体沉默就意味着人民已经同意,下文将对此予以阐述。

第二节 论主权是不可分割的

主权不可让渡的理由,就是主权不可分割的理由,因为意志要么是公共意志,^[1]要么不是公共意志;因为意志要么是人民这个集体的意志,要么只是部分人的意志。在第一种情形

[1] 意志欲成为公共意志,不必总是一致同意,但必须统计所有的选票。在程序上排除任何一张选票,都将破坏意志的公共性。——原注

中,这种意志一经宣告就成为一种主权行为并且构成法律;在第二种情形中,它只是个别意志,或者是一种行政行为,至多也不过是行政命令而已。

可是,我们的政治理论家不能根据本质来划分主权,而是根据调整对象来划分主权:他们把主权分为强力与意志,分为立法权与行政权,分为税收权、司法权与战争权,分为内政权与外交权。他们时而把这些权力混为一谈,时而对它们作出区分。他们把主权弄成由几个拼图碎片组成的怪物,好像他们是在用几个人的肢体拼凑一个人一样:一个只有眼,一个只有臂,一个只有脚,除此之外,别无他物。据说,日本的杂耍艺人可以当众肢解一个小孩,将其肢体一一抛到空中,然后掉下一个完整无缺的活生生的孩子。我们的政治家所玩的把戏与其非常相像:他们用一种江湖幻术肢解政治体,随后不知怎么回事又把各个片断拼凑在一起。

上述误解源于没有形成准确的主权权力概念,源于把仅为主权权力派生的东西误以为是主权权力的组成部分。例如,宣战与媾和的行为就被认为是主权行为,其实并非如此,上述行为都不是制定法律而只是适用法律的行为,是决定如何适用法律的具体行为。只要把法律一词的概念加以界定,就可以清楚地看出这一点。

倘若采取同样的方式考察其他分拆主权的的行为时,就会发现,每当主权看似可以分拆时,其实都是错觉:被认为是主权组成部分的权利,实际上都从属于主权而且永远都是最高意志的体现,它们只不过是执行最高意志的权利而已。

研究政治权利的一些作家,根据他们自己认定的本质,对国王和人民的各自权利作出的分析评论是不准确的,但究竟含

混不清至何种程度,简直无法判断。每个人都可以看出,在格劳秀斯的著作〔2〕第一卷第三、四两章中,这位博学之士以及该书译者巴贝拉克,〔3〕唯恐把他们自己的见解说得太多或者太少而冒犯他们不得不取悦的利益集团,是怎样纠结而迷失于他们自己的诡辩之中的。格劳秀斯不满意自己的祖国,逃亡到法国,有意讨好路易十三,〔4〕他的书就是献给路易十三的。他不遗余力地要剥夺人民的一切权利,并且想尽种种办法要把它们献给国王。这一定也投合了巴贝拉克的胃口,他的译著是献给英王乔治一世〔5〕的。然而很不幸,自称“逊位”的詹姆斯二世〔6〕是被赶出王宫的。巴贝拉克为了不把威廉〔7〕弄成篡位者,不得不小心谨慎,以至于支支吾吾、前言不搭后语。倘若这两位作家能够认清真实的本质,一切难题就都可以迎刃而解,他们的观点也就可以始终一致:他们本该是忍痛说出真理来的,他们本该是只求讨好人民的,然而,毕竟真理不是通往财富之路,人民不能发给他们大使的头衔,不能发给他们教授的职称,也不能发给他们高薪厚俸。

〔2〕 指格劳秀斯所著的《战争与和平法》一书。——译注

〔3〕 让·巴贝拉克(Jean Barbeyrac,1674-1744年),法国法学家。——译注

〔4〕 路易十三(Louis XIII,1601-1643年),法国波旁王朝国王(1610-1643年在位)。——译注

〔5〕 乔治一世(George I,1660-1727年),英国国王(1714-1727年在位)。他在位时开创了英国国王不出席并主持内阁会议的先例,而改由一名亲信大臣出席并主持。英国首相制度即肇始于此。——译注

〔6〕 詹姆斯二世(James II,1633-1701年),在苏格兰称为詹姆斯七世,英国国王(1685-1688年在位)。英国最后一位天主教国王,在光荣革命中被剥夺王位,由其信奉新教的女婿威廉三世继位。——译注

〔7〕 威廉三世(William III,1650-1702年),英国国王(1689-1694年在位)。——译注

第三节 论公共意志会否犯错

由上所述可以得出结论,公共意志是永远正确的,而且永远倾向于公共利益,但并不能由此得出结论,人民的考虑永远同样正确。人们总是希望自己幸福,但人们并非一直明白幸福是什么。人民是绝不会被腐蚀的,但是,人民却往往会受欺骗,而且唯有在这种情形下,人民才会选择不好的东西。

大众意志与公共意志之间经常存在巨大差异:后者考虑的只是公共利益,前者考虑的是个别利益,而且前者只是个别意志的总和。但是,除掉个别意志之间正负相抵的部分,^[8]公共意志仍然是所有分歧的总和。

倘若人民能够充分了解情况并进行审议,而且公民彼此之间也没有任何沟通,则从所有小分歧的总和之中总会产生出公共意志,因此,这种审议总是有益的。但是,倘若出现派别,出现牺牲大集体的诸多小集体,则这样的每个小集体的意志对其成员而言都是公共意志,对国家而言却仍然是个别意志。此时可以这么说,不再是有多少人就有多少选票,而只是有多少小集体就有多少选票;分歧数量更少,而结果却更缺乏公共性。最后,在其中一个小集体强大到超过其他小集体之时,结果就不再是许多小分歧的总和,而是唯一的分歧:此时不再有公共

[8] 阿冉松侯爵认为:“每一种利益都有不同的原则。两种个别利益是通过反对第三种利益而达成一致的。”他本来还可以再加上一句话:一切利益都是通过互相反对而达成一致的。倘若不存在不同的利益,就几乎不可能感觉到共同利益的存在,因为共同利益不会遇到任何障碍:一切都顺顺利利地自行运转,政治也就不再是一门艺术。——原注

意志,占优势的意见完全是个别意志。

因此,为了让公共意志能够表达出来,最根本的是,国内不能有派系而且每位公民表达的都是他自己的意见。^[9]伟大的莱克格斯^[10]建立的独特而高明的制度就是如此。但是,倘若已经存在派系,就应当像梭伦^[11]、努玛^[12]和塞尔维乌斯^[13]那样,最好尽可能增加派系数量并防止它们之间出现不平等的现象。唯有上述预防措施可以保证,公共意志将永远发扬光大,人民绝不会犯错误。

第四节 论主权权力的界限

如果国家是其生命在于其成员的结合的虚拟之人,如果它最重要的关注就是它自身的生存,它就必须拥有一种普遍而强

[9] 尼可罗·伯纳多·马基雅维利(Niccolò di Bernardo dei Machiavelli, 1469 - 1527年,意大利文艺复兴时期的政治哲学家、音乐家、诗人、浪漫喜剧作家,著有《君主论》《论李维》《佛罗伦萨史》等。——译注)认为:“事实上,有的分歧有害于共和国,有的分歧有利于共和国。那些制造宗派和党派的分歧是有害的,那些不带来宗派和党派的分歧是有利的。因此,既然共和国的创立者无法避免出现彼此不和的状态,但至少必须防止这种不和发展为宗派。”(参见《佛罗伦萨史》第七卷)。——原注

[10] 莱克格斯(Lycurgue,即Lycurgus,又译“吕库古”“莱库格斯”“来古格士”等,公元前800年? - 公元前730年?),据传系古希腊斯巴达王国的著名立法者,美国国会大厦众议院会议室的大理石浮雕上以及美国最高法院大楼南墙的装饰墙面上因此刻有其头像。——译注

[11] 梭伦(Solon,约公元前638年 - 公元前559年),古代希腊雅典城邦的政治家、立法者、诗人,于公元前594年任雅典城邦首席执政官后,制定法律,进行改革,奠定了雅典民主制的基础,因而被誉为“民主先锋”。——译注

[12] 努玛·庞皮里乌斯(Numa Pompilius),系传说中罗马王政时期的第二位国王(公元前715年 - 公元前673年在位)。——译注

[13] 塞尔维乌斯·图里乌斯(Servius Tullius),系传说中罗马王政时期第六位国王(公元前578年 - 公元前535年在位)。——译注

制的力量,才能按照最有利于整体的方式调动和处置各个组成部分。正如自然赋予了每个人支配其各部分肢体的绝对权力一样,社会公约也赋予了政治体支配其各个成员的绝对权力。正是在公共意志指引下的这种权利,如我已经论述的,拥有主权这个称号。

但是,除了这个公共人外,我们还得考虑构成公共人的那些个人,他们的生命和自由天然独立于公共人之外。我们必须明确区分公民与主权者的各自权利,^[14]明确区分前者作为臣民而应履行的义务与他们作为人而应享有的自然权利。

我承认,每个人通过社会公约让渡的,只是一部分权力、自由和财富,这一部分对于集体控制而言很重要,但也必须承认,判断何为很重要,主权者是唯一的法官。

公民能够为国家提供的任何服务,一经主权者要求,就应该立即提供;主权者这一方,不能给臣民施加对集体毫无用处的任何约束,甚至不能有这种意图,因为根据理性之法,正如根据自然之法一样,做任何事情绝不能是毫无理由的。

把我们与社会联结在一起的那些承诺,之所以是强制性的,只因为它们相互的,只因为它们具有如下性质:在履行这些承诺时,人们不可能只是为别人服务而不是同时也在为自己服务。公共意志何以总是正确的?所有的人何以一直希望每一个都是幸福的?就是因为没有一个人不是认为“每个人”这个词就是指他自己!就是因为没有一个人在为全体投票时不考虑他自己!这就说明,权利平等及其所产生的正义观念,源

[14] 细心的读者,请您不要急于责备我此处的论述前后矛盾。由于语言贫乏,我的言语措辞无法避免这种前后矛盾。但是,请容我稍后予以澄清。——原注

自每一个人都优先考虑自己,因而也就是源自人的本性。这就说明,公共意志若要真正成为公共意志,在调整对象上和在本质上都必须是公共的。也就是说,公共意志必定源自于全体人员并适用于全体人员;在它指向个别而特定的调整对象时,就丧失其天然的公正性,因为在这种情形下,我们是在对陌生的东西作出判断,并且不拥有任何可以指导我们的真正的公平原则。

一旦出现某一事实或者权利问题在某方面未被公约事先规定的情形,甚至会发生争议。在这样的争议案件中,有关的个人是一方当事人而公众是另一方当事人,但我既看不到必须遵循的法律,也看不到必须作出判决的法官。在如此情形之下,提议将问题诉之于公共意志而让其作出明确决定,是荒谬的:它只能是一方当事人得出的结论,因而对于另一方当事人而言只不过是外部的个别意志而已,这容易导致不公正而得出错误的结论。于是,正如个别意志不能代表公共意志一样,在针对个别对象时,公共意志的性质也会发生变化,因此,一般而言,公共意志不能对某个人或者某件事作出判断。例如,雅典人民任命或者罢免他们的领导人、授予某个人荣誉、对某个人判处刑罚以及不加选择地运用诸多具体行政命令行使政府的所有职能时,就不再是严格意义上的公共意志:这种行为,不再是以主权者身份实施的行为,而是以行政官身份实施的行为。这似乎与通行的观念正好相反,但请给我时间阐述我的理由。

由前所述我们应当明白:意志之所以成为公共意志,与其说是投票数,倒不如说是把人们结合在一起共同利益,因为根据这种制度,每个人都必然要服从他给别人设定的条件。这种利益与正义之间的绝妙一致,使公共讨论具有公正性,但在

讨论任何个别问题时,由于没有共同利益可以把法官的规则与当事人的规则结合并统一起来,这种公正性就会立即消失。

无论从哪方面理解上述原则,我们都会得出同样的结论,即社会公约在公民之间确立了这样一种平等:所有人全都使自己负有遵守同样条件的义务,因此,所有人都应当享有同样的权利。正是由于公约具有这种性质,所以,主权者的一切行为,即一切真正属于公共意志的行为,都同等地约束着或者有利于全体公民;主权者识别的只是国家这个组织,它并不区别对待构成国家的任何个人。那么,严格而言,主权者的行为是什么?它不是上下级之间的约定,而是国家这个组织与其各个成员之间的约定。它是合法的约定,因为它是以社会契约为基础的;它是公平的约定,因为它适用于全体;它是有益的约定,因为它除了公共福祉外就不再有任何别的目的;它是稳固的约定,因为它得到公共力量和最高权力的保障。只要臣民遵守的是这种约定,他们所服从的就不是任何人而是他们自己的意志。追问主权者与公民的各自权利究竟可以扩展到什么程度,就等于是在询问每个公民可以与他们自己、每个公民与全体以及全体与每个公民之间的约定可以规定到什么地步。

由此可见,主权权力虽然是绝对、神圣而不可侵犯的,但不会超越而且也不可能超越公共约定的界限,而且人人都可以任意处分这种约定留给自己的财富和自由。所以,主权者永远不享有如下权利:给某个臣民施加的负担,大于给另一臣民施加的负担。倘若主权者享有该种权利,所涉问题就成为个别的,从而就不再属于其权限范围。

一旦承认这种区别,就可以看出,如下说法是多么的不真实:在社会契约中,个人确实放弃了某些权利;签订契约后,他

们发现他们自己的处境确实比此前的处境更好。事实上,他们并非放弃了某些权利,而是达成了一件有利的交易:他们获取的是更美好、更安全的生活方式,放弃的是不稳定、不安全的生活方式;获取的是自由,放弃的是蒙昧状态下的无拘无束;获取的是自身的安全,放弃的是侵害别人的权利;获取的是因社会结合而变得不可战胜的权利,放弃的是可能被他人战胜的自身力量。他们所献给国家的生命,一直受到国家的保护。在他们冒着生命危险捍卫国家之时,他们所做的不正是把取之于国家的东西交回给国家吗?他们现在所从事的,不正是在自然状态中他们更频繁而且是冒着更大危险所从事的吗?在那种状态中,他们为了维护自己的生存,才必然不得不冒着生命危险进行战斗。诚然,在国家需要他们时,人人都要参加战斗,但是,此时此刻,不再有人不得不为自己战斗。我们为了给自己提供安全的国家,承担的只是某些一旦丧失这种安全时我们就得承担的种种危险,这难道不是有收获吗?

第五节 论生死权

经常有人问,个人既然不享有自身生命的处置权,又怎么能把这种他自身并不具有的权利让渡给主权者呢?这个问题之所以难以解答,在我看来是因为提问方式不对。每个人都享有冒着自己的生命危险以求生存的权利。难道人们会说,为了逃避火灾而跳楼的人是犯了自杀罪吗?难道出现过被风暴淹死的人由于上船时就知道有危险而被定罪的吗?

社会契约的目的,是保障缔约者的生存。选择其目的之人

也要选择其手段,而手段必定包括某些危险甚至是伤亡。希望牺牲他人保全自己性命之人,在必要时也应当随时为他人献出自己的生命。再说,公民不再是法律要求他面对的危险的法官,而且当君主对他说“为了国家,最好是你作出牺牲”之时,他就应该作出牺牲,因为正是有这个条件他才一直都安全地生存着,因为他的生命不再只是自然的恩赐,而是国家附条件赠与的礼物。

对罪犯处以死刑,也可以从大致相同的角度进行考察:正是为了不致成为凶手,人们才同意,假如自己是凶手也得判处死刑。在这种社会契约里,人们所考虑的,远非自身生命的处置问题,而只是自身生命的保障问题;况且不能想当然地认为,缔约的任何一方当事人,当初就想着自己要被绞死。

再者,一个为非作恶的人,因实施侵犯社会权利的犯罪行为而立即成为国家的叛逆分子,因违反国家法律而不再是国家的一员,他甚至是在向国家开战。此时此际,国家的生存与他的生存已无法相容,要么国家消亡,要么他死亡。对罪犯处以死刑,杀死的与其说是公民,不如说是敌人。对其进行审判就是证明,他已经破坏社会契约,因而不是国家的一员。而且由于他以自己生活在该国而认为他自己是国家的一员,所以,就必须把他当作公约的破坏者而予以驱逐出境,或者把他当作公敌而处以死刑,因为这种敌人并非虚拟之人而是纯粹的个人,况且此时此际,战争的权利就是杀死被征服者。

然而人们也许会说,判决罪犯有罪是具体行为。我承认确实如此。可是,这种定罪行为不属于主权者的职权,它是主权者不能自己行使而只能赋予他人行使的权利。我的所有观点是前后一致的,不过,我无法立即全都阐述清楚。

此外,频频动用刑罚,是政府软弱或者失职的标志。任何一个恶人都可以转化为好人。国家对没有人身危险性的人没有予以处死的权力,即使是以儆效尤也不行。

对法律规定应处刑罚并经法官判处刑罚的罪犯,予以赦免的权力,只属于超乎法律与法官之上的权力机关,即主权者。然而它的这一权力很不明确,而且行使这种权力的情形也极其罕见。国家善政之时,鲜见刑罚,这倒不是因为赦免情形很多,而是因为罪犯很少;国家衰微之时,犯罪多如牛毛,不受惩罚者众。罗马共和国时期,无论是元老院还是执政官,从未尝试行使赦免权,就连人民也不曾这样做过,尽管人民有时会撤销自己的判决。频繁实行赦免,说明罪犯不久就不再需要赦免,每一个人都知道将导致怎样的后果。但我感觉我已言不由衷,就让那些从未犯过罪而且永远不需要赦免的正直人士去讨论这些问题吧。

第六节 论法律

通过社会公约,我们让政治体得以存在并具有生命;通过立法,我们让政治体得以运转并具有意志。当初让政治体得以形成并结合的行为,无论如何都不能决定它为生存而应该从事何种行为。

事物之所以美好而井然有序,是事物本性使然,与人类约定无关。一切正义都源自上帝,上帝是正义的唯一源泉。但是,倘若知道如何接受如此之高的灵感,我们就无需政府,也无需法律。毫无疑问,存在一种完全源自理性的普世正义,但要让这种正义能为我们所公认,它就必须是相互的。然而,就人

性而言,由于缺乏自然制裁措施,正义法则在人间不起作用:在正直人对一切人都遵守正义法则但却无人对他遵守正义法则的情形下,正义法则只不过是造福坏人而打击正直人罢了。因此,需要约定和法律把权利与义务结合起来并使其目的合乎正义。在自然状态中,一切都是公共的,如果我不曾对某个人作出承诺,我对他就不负有任何义务;我认为属于别人的,只是那些对我没有用处的东西。但在社会状态中,一切权利皆由法律予以确定,情形就大不相同。

可是,法律究竟指什么?只要人们仅仅满足于把高度抽象的观念附着在这个名词之上,就会仍然争论不休而无法作出解释。纵使人们对自然之法作出了解释,也不能更好地解释国家之法。

我曾说过,绝不会有针对特定对象的公共意志。如此对象,不是在国家之内,就是在国家之外。倘若在国家之外,就这一外在意志与国家关系而言,绝不可能是公共意志;倘若在国家之内,它就是国家的组成部分。在后一种情形下,就产生整体与部分的关系,它们是两个不同的存在物,其中的一个就是那一部分,而另一个则是整体减掉那一部分之后的存在物。但是,整体减掉那一部分之后,就不可能是整体。只要那种关系继续存在,就不再有整体,而只有不相等的两部分。由此可见,其中一方的意志,就其与另一方关系而言,无论如何都不再是公共意志。

但是,全体人民为全体人民发布法令之时,考虑的只是全体人民自己。倘若这时形成了某种关系,该种关系就是整体对象的两个方面之间的关系,全体人民并没有发生分裂。在此情形下,法令所涉事项就属于公共事项,正如发布法令的意志属

于公共意志一样。这种法令,我称为法律。

法律的对象永远具有普遍性,我说这话的意思是指,法律考虑的是全体臣民和抽象行为,而绝不是个别人或者个别行为。因此,法律当然可以规定各种特权,但不能指名道姓地把特权赋予某个人;法律可以把公民划为若干等级,甚至可以规定成为各等级成员的资格,但不能指定某某人属于某个等级之列;法律可以确立君主政体制度和世袭继承制度,但不能选定国王或者指定皇室成员。总之,一切针对个别对象的职权都不属于立法权。

根据以上观点,我们立刻可以看出,无须再问制定法律属于谁的职权,因为法律是公共意志的行为;无须再问君主是否凌驾于法律之上,因为君主是国家的一员;无须再问法律是否会不公正,因为无人会对自身不公正;也无须再问人们何以既是自由的却又要服从法律,因为法律只不过是我们意志的体现而已。

我们还可以看出,由于法律是意志普世性与对象普世性的结合体,因此,一个人,不论他是谁,擅自发布的号令都不能成为法律。即使是主权者针对个别事项发布的号令,也不能成为法律,而只能是行政命令,即行政行为,而不是主权行为。

因此,凡是实行法治的国家——无论采取何种行政模式——我都称之为“共和国”:因为唯有在这种情形下,公共利益才起决定作用,共和国才是真正存在的。一切合法政府都是共和政体。^[15]至于何谓政府,下文将作阐述。

[15] “共和政体”这个词,我指的不仅是贵族制政府或者民主制政府,而且还普遍指遵循公共意志即法律的任何政府。合法的政府,必定不能与主权者混为一谈,它必定是主权者的大臣。因此,君主制政府本身也是共和政体,下一章将把这点阐述得更清楚一些。——原注

确切而言,法律只不过是社会结合的条件。服从法律的人民,应当是法律的创造人:规定社会条件的,只能是那些联合而组成社会的人们。然而这些人该怎样规定社会条件呢?是灵机一动通过共同协议而作出规定吗?政治体有一个宣告其意志的机构吗?谁让政治体具有事先设计并宣告其行为的洞见力?在必要时又如何宣告其行为呢?常常不知道自己要选择什么的盲目群众,由于几乎不知道什么东西对自己有益,如何能为自己从事如立法工作这般伟大而困难的事业呢?人民自行选择的是永远有利的东西,但人民无论如何不能永远都自行明白什么是幸福。公共意志永远是正确的,但指导公共意志的判断却并不永远都是明智的。所以,必须让它明白客观真相,有时还得让它明白可能呈现的客观假象;必须为它指明它所寻求的美好道路,保障它不受个别意志的诱惑,让它认清形势,让它能够在当前明显的利益诱惑与远忧隐患的危险之间作出权衡。个人看到的是其不要的幸福,公众选择的是其看不到的幸福,两者都同样需要他人指导:应促使前者让其意志与其理性保持一致,应教会后者了解其意志。若能如此,大众就能达至觉悟,洞见与意志就能在社会机体中结合起来,各部分就能密切合作,整体就能升华至拥有最高力量。这说明立法者是必要的。

第七节 论立法者

为找到最适合各民族的社会规则,就需要有一种能够洞察人类种种感情而又不曾体验它们的超级智慧。它必定与我们

的人性没有任何关系,但又能彻底认识这种人性;它自身的幸福必定与我们无关,但它愿意一心关注我们的幸福;最后,在流逝的岁月里,它期待的必定是未来的荣光,而且它是在这个世纪工作、在下个世纪享受其成果。^[16]因此,为人类制定法律,简直是需要神明。

卡里古拉从实证的角度进行的推论方式,就是柏拉图^[17]在称为《政治篇》的对话中,从哲学的角度定义政治人物或者国君时所采用的推论方式。但是,倘若伟大的国君罕见,伟大的立法者又能多多少呢?前者唯有遵循后者不得不确立的模式。立法者是发明机器的工程师,君王只不过是安装和开动机器的机械工。孟德斯鸠^[18]说过:“在新社会诞生时是共和国领袖创建制度,在此后则是制度塑造共和国领袖。”

敢于为人民创建制度的人,可以这么说,必定是认为自己能够改变人性;能够把每个人从其本身完整而孤立的整体,转化为其可以某种方式获得生命与生存的更大整体的一部分;能够改变人的素质从而增强其力量;能够以局部的、精神上的生

[16] 一个民族,只有在其立法开始走下坡路时,才会变得出名。我们不知道,在希腊其他城邦注意之前,莱克格斯制定的制度已经让斯巴达人享受了多少个世纪的幸福!——原注

[17] 柏拉图(Platon,即 Plato,约公元前427年-约公元前347年),著名的古希腊哲学家,写下了许多哲学对话录,在雅典创办了著名的阿卡德米学园(Academy);是苏格拉底的学生、亚里士多德的老师,他们三人是西方哲学的奠基者;其主要著作有《政治篇》《理想国》《法律篇》等。——译注

[18] 孟德斯鸠,即夏尔·德·色贡达(Charles de Secondat,1689-1755年),因世袭“孟德斯鸠男爵”(Baron de Montesquieu)称号而以“孟德斯鸠”著称于世,是法国启蒙时期的政治思想家、社会学家,是西方国家学说和法学理论的奠基人。主要著作有《论法的精神》《波斯人信札》《罗马盛衰原因论》等。此处所引之言即出自其著作《罗马盛衰原因论》第一章。卢梭在本书中大量直接或者间接引用孟德斯鸠的论述尤其是其《论法的精神》的论述。限于篇幅,恕拙译不一一说明。有兴趣的读者可以登录译言网“Justice的个人空间”,对比检索拙译《论法的精神》的有关内容。——译注

存代替自然赋予每个人的无拘无束的、身体上的生存。总之，他必须抽掉人本身固有的力量，再赋予其全新的、外在的而且没有他人帮助就无法运用的力量。那些天生的力量消灭得越彻底，人所获得的力量就越强大越持久，新建立的制度也就越稳定越完美。倘若每个公民没有其他人就会是一无是处、一事无成，倘若整个集体获得的力量等于或者优于一切个人的力量总和，就可以这么说，这种立法就已臻至善至美的程度。

无论从哪方面来说，在一个国家中，立法者都占据着极其不寻常的职位。倘若由于他是天才而应该实施该行为，则正是由于他担任如此职位而就应该实施该行为。这一职位既不是行政官的职位，也不是主权者的职位；这一职位缔造了共和国，但又不能在共和国的制度中作出规定；它是一种独特的、超然的职能，与人间世界毫无共同之处。倘若支配人的人不得支配法律，则支配法律的人就更不得支配人，否则，他的法律就会成为其感情的大臣，他经常实施的结果只能是使不公正永续，他的个人目标必定损害其神圣的事业。

莱克格斯为其国家制定法律时，是先逊位再着手的。大多数希腊城邦的做法，都是委托异邦人制定其法律。近代的意大利共和国在诸多情形下效仿这种做法；日内瓦共和国也是如此，而且受益匪浅。^[19]罗马共和国，在最辉煌的时期，种种独裁暴行卷土重来，结果濒临灭亡，其原因是立法权与主权都落入了暴君之手。

[19] 只把加尔文看作神学家的人们，并没有全面认识其才能。他为我们的贤明宗教法令的起草工作做了大量工作，而且这项工作给他带来的荣誉并不逊色于其著作《论基督教制度》。无论岁月会给我们的宗教信仰带来怎样的革命，但是，只要我们对祖国和自由的热爱不熄灭，对这位伟大人物的怀念感恩就永远不会泯灭。——原注

无论如何，罗马共和国时期的十人委员会^[20]本身从未主张拥有仅以他们自身的权威通过任何法律的权利。他们向人民宣告：“我们向你们建议的任何事情，未经你们同意，就不能成为法律。罗马人啊，请你们自己制定给你们带来幸福的法律吧！”

因此，起草法律之人不享有或者不应该享有立法权，而人民即使愿意也不能放弃自己的这种不可转移的权利，因为按照根本公约，唯有公共意志可以约束个人，而我们又无法确定个别意志符合公共意志，除非已经交由人民自由投票。这一点我虽已论及，但值得重申。

所以，在立法事业中，我们发现似乎存在两种不相容的东西：一种是超乎人力之上的事业；另一种是实施过程中没有权威的权威。

还有一个问题值得注意：智者若用自己的语言而不是通俗语言对芸芸众生作出解释，就不可能得到他们的理解。可是，有千百种观念是不可能翻译成通俗语言的。过于概括的观念与过于遥远的目标，都同样超出了人们的能力。每个人喜欢的政府规划，不外乎是符合其个体利益的规划；他们难以认识到，自己可以从良法要求他们不断作出的牺牲中得到好处。为了让新生的民族能够喜欢合理的政治理论原则并遵循根本的治国原则，就得倒果为因，不得不让本该是制度产物的社会精神

[20] 公元前452年，罗马的平民与贵族同意组成一个十人委员会(Decemvirs)进行立法，并确定罗马政府的原则。在十人委员会任职期间，暂停所有其他一切官员的职权，而由十人委员会成员轮流管理政府一天。第一个十人委员会在公元前451年成立，完全由贵族组成。十人委员会起草法律后交给百人团平民大会表决通过。著名的《十二铜表法》就是由该委员会完成的。初期的十人委员会取得了很大的成功，但后期的十人委员会则沦为暴政。——译注

凌驾于其基础之上,并且不得不使人们在法律出现前就呈现出本该是由于法律的作用才呈现的状态。因此,由于不能诉诸武力或者以理服人,立法者必须求助于不使用暴力而能约束人、不说理而能说服人的完全不同的命令权威。

这就是在一切时代里,为了让人民能够像服从自然之法一样服从国家之法,为了让人民能够像认可人类形成的力量一样认可同样促成城邦形成的力量,为了让人民能够自由地服从并驯服地忍受公共福祉的羁绊,各国立国之父不得不求助于神明的介入,不得不把他们自己的智慧说成是神明智慧的缘故。

这种大大超乎芸芸众生能力的最高理性,就是立法者要把自己的决定托付于神明之口的原因,目的是利用神明的权威约束那些对凡人的深思熟虑无动于衷的人们。^[21]但是,并非任何人都可以让神明开口,并非任何自称自己是神明的解释者时都能得到人们的信任。立法者的伟大灵魂,是可以证明其使命的唯一奇迹。人人都可以刻石立碑,或者贿买神谕,或者假托通灵,或者训练小鸟在耳边口吐神言,或者借助其他卑鄙手段欺骗人民。只会搞这一套的人,或许能纠集一群愚民,但是,他永远不可能创建帝国,他那为所欲为的意志很快就会随他本人的死亡而消失。徒劳把戏建立的是一种过眼烟云的约束,唯有智慧能够使之永续。那些至今仍然鲜活的犹太法律,那些统治半

[21] 马基雅维利说:“事实上,从未有过哪个国家的哪个杰出立法者不求助神明的,因为不求助神明,其法律就无法被人接受。虽然贤明之人确实知道许多有益的真理,但是,这些真理自身无法展示明显的理由让贤明之人说服其他人。”参见马基雅维利:《论李维》,第一卷第十一章。——原注

个世界达十多个世纪之久的伊斯美尔^[22]子孙的法律,直到今天还让制定那些法律的伟大人物受到称颂。当傲慢的哲学家与盲目的宗派领袖把这些人视为侥幸的骗子时,真正的政治理论家身处那些人创建的制度中,则赞美主持创造那些永恒之物的伟大而权威的天才。

我们不应附和华伯顿^[23]的观点,他从上述情形中得出政治与宗教在人间有着共同目的的结论,但我们应当得出如下结论:在国家初创时期,政治与宗教互为工具。

第八节 论人民

正如建筑家兴建大厦前,要勘察建筑工地是否能够承担建筑物的重量一样,睿智的立法者着手立法时,并不是制定就法论法的善法,而是先考察注定要受所立之法约束的那些人民,是否适宜接受那些法律。柏拉图拒绝为阿卡狄亚人^[24]和昔兰尼人^[25]制定法律,是因为他知道这两个民族富有而不能容忍平等。人们发现克里特^[26]法善而人坏,是因为米诺斯^[27]王所

[22] 伊斯美尔(Ishmaël,即 Ishmael),相传为亚伯拉罕与阿加尔之子、阿拉伯人的祖先。——译注

[23] 威廉·华伯顿(William Warburton,1698-1779年),英国神学家。作者此处批评的系其《教会与国家的结盟》一书中的观点。——译注

[24] 阿卡狄亚人(Arcadien,即 Arcadian),位于伯罗奔尼撒半岛上的一个古希腊城邦民族,据传该城邦曾请求柏拉图为其立法。——译注

[25] 昔兰尼人(Cyrénien,即 Cyrenian),古希腊位于北非地中海沿岸的殖民地人。据传该殖民地曾请求柏拉图为其立法。——译注

[26] 克里特(Crète,即 Crete),系希腊最南端爱琴海中的一个岛屿。据传该岛在远古时期文明非常发达,系古希腊海上霸国,但大约于公元前1500年突然被毁。——译注

[27] 米诺斯(Minos),古希腊神话传说中的克里特岛国王。——译注

治理的是邪恶多端的民族。

许许多多曾不能忍受善法的民族,已成为世上伟大的民族;那些能够忍受善法的民族,只是在其历史长河的一个极为短暂的时期显赫过。大多数民族,犹如大多数人一样,唯有在青春时期易于被调教,变老后其缺点就无法矫正。风俗一旦确立,偏见一旦生根,试图加以改造是危险而徒劳的:人民不能再容忍任何人为矫正其缺点而触碰其缺点,就如愚蠢而胆小的病人一见到医生就会咆哮一样。

正如某些疾病会改变人脑而使人忘记过去一样,在国家历史中,确实存在用暴力和革命对待人民、用这些危险对待个人的时期:对于过去,恐惧代替了遗忘;历经内战磨难的国家,可以这么说,脱离险境,从废墟中获得新生,脱胎换骨,充满青春活力。莱克格斯时代的斯巴达就是如此,塔尔干王朝^[28]以后的罗马就是如此,驱逐暴君之后的当代荷兰和瑞士^[29]也是如此。

然而,上述情形非常罕见,只是例外。之所以例外,其原因总是可以从相关国家的具体制度中找到。这种例外甚至不能在同一个民族中出现两次,因为一个民族只有处于野蛮状态时才能解放自己,但在文明动力衰竭时就不再可能。此时此刻,动乱可以毁灭它,但革命不能修复它:它需要的是主人而不是解放者。自由的人民,请记住这一箴言:“自由可以争取,但永远不能恢复。”

[28] 塔尔干王朝(Tarquin),公元前7世纪至公元前6世纪统治罗马的王朝,公元前509年被人民推翻而建立共和国。——译注

[29] 荷兰原为西班牙属地,于16世纪末17世纪初驱逐西班牙人后获得独立;瑞士于14世纪末摆脱罗马帝国的统治而获得独立。——译注

青春期不是幼年期。犹如人一样,每个民族都有青春期,或者说,成熟期,不等到这个时期就不可能让其服从法律。然而,一个民族是否成熟,往往不易识别。倘若过早认定这个时期,让其服从法律的事业就会失败。有的民族从诞生之日起就乐意接受纪律的约束,有的民族诞生一千年之后也不乐意接受纪律的约束。俄罗斯人永远无法真正开化,因为他们开化得太早了。彼得^[30]是模仿的天才,但他并不是真正的天才:真正的天才具有创造才能,能够白手起家。彼得做了一些好事,但他做的大部分事情是不合时宜的。他明白他的人民是野蛮的,但他并不明白他们并没有成熟至可以开化的地步:他想让他们文明起来,但当时他们需要的只是锤炼。彼得最初的想法是把人民打造成德国人或者英国人,但当时他应该做的是把他们打造成俄国人:他说服其臣民相信他们本来不是处于目前的情形,从而阻止了其臣民们变成他们可能变成的情形。有位法国教师就是以这种心态培养一位学生的,一心想把其学生打造成儿童天才,然而那位学生却终生一事无成。俄罗斯帝国渴望征服全欧洲,但被征服的将是它自己。我认为必将发生一场革命,鞑靼人,^[31]其附庸或者邻居,将会成为俄罗斯以及我们的主人。目前,全欧洲的国王们在做的事情,都是在齐心协力地加速这场革命的到来。

[30] 彼得(Peter,1672-1725年),指俄罗斯的彼得大帝或者彼得一世(1682-1725年在位),其学习西欧君主制,在俄罗斯实施政治、经济、军事、文化等改革,将俄罗斯带入近代社会,使俄罗斯成为欧洲强国。——译注

[31] 鞑靼人(Tartars或者Tatars),又译为“达坦”“达旦”“达达”“达鞑”等,指称蒙古草原的一个游牧民族,曾经被金帐汗国统治的欧洲突厥民族以及这些突厥民族的后裔。中国今天的少数民族之一塔塔尔族和俄罗斯等地的鞑靼族都源自古代蒙古草原上的鞑靼人。——译注

第九节 论人民(续一)

大自然对发育匀称的人的身高设定了界限,超过这个界限,不是巨人就是侏儒。同样地,对追求政治制度至善至美的国家,也可以设定一个界限:这个国家不能太大,否则无法成为良治政府;这个国家不能太小,否则无法维持自身的生存。每个政治体都有一个它不能逾越的力量极限,过之则会失去这种力量。社会纽带越伸张就越松弛,所以,一般而言,小国相应地要比大国强大。

可以找出千百种理由证明上述原理。

第一,就如杠杆越长其末端重量就越重一样,距离越远,实行政管理就越困难;随着距离增大,行政管理负担就越大:首先,每个城市都有自己的行政管理事务,其费用是由人民负担的;其次,每个地区又有它自己的行政管理事务,其费用又是由人民负担的;再次,地区之上有省、省之上又有大区、大区之上又有行省、行省之上又有总督区,行政层级越高,行政费用就越大,这些费用最终都由不幸的人民来负担;最后,还有让其他行政单位相形见绌的最高行政机关。如此大量超额的负担,不断榨干臣民的血汗。诸多不同的行政等级区划,非但远远没有治理得更好,而且还比只有一个行政等级时治理得更糟。与此同时,政府几乎没有余力应付紧急情况;倘若不得不把余力用来应付紧急情况,国家往往已处于濒临灭亡的前夕。

第二,除上述理由外,对于大国而言,不仅政府更缺乏保障法律遵守执行、防止推诿扯皮、纠正权力滥用、防范边远之地肇

始的叛乱活动的活力与决断,而且人民对永远见不到的统治者、对犹如茫茫世界的国家以及对陌生的大部分同胞也更缺乏感情。同一法律,不可能适合风俗习惯各不相同、气候各不相同而且难以接受千篇一律的政府形式的诸多省份。适用不同的法律,其结果只会给在同一统治者之下生活、频繁交往、互相融合与通婚、形成了新的风俗习惯而对其传统风俗习惯毫不了解的民众带来麻烦与困惑。在彼此互不相识而聚集于中央政府所在地某个区域的人群里,才智会被埋没,德行会无人知晓,恶行不会受到惩罚。公务缠身而疲于奔命的领导人根本无法亲力亲为,是幕僚在治理国家。

最后,为了维护公共权威而必须采取的种种措施——这正是那些封疆大吏希望躲避或者采取的——会耗尽所有的公共资源,如此就会导致没有任何公共资源可用来增进人民福祉;在紧要关头,几乎无法满足保卫人民的需要。如此过于庞大的政权组织,就会在自身的重压下失去控制而轰然倒塌。

此外,国家要实现稳定并能够经受其必定遭遇的种种冲击,必须确保拥有稳固的基础,必须确保能够作出为了自身生存而不得不作出的种种努力。所有的民族都存在一种促使彼此之间不断采取对抗行动、选择牺牲邻人而扩张自己并如笛卡尔^[32]所说的漩涡般的离心力。因此,弱者随时面临被吞并的

[32] 勒内·笛卡尔(René Descartes, 1596 - 1650年),法国人,著名的数学家、物理学家和哲学家,西方现代哲学的奠基人,黑格尔称其为“现代哲学之父”,他开创了“欧陆理性主义”哲学学派,提出了“我思故我在”(Cogito ergo sum)的哲学命题。著有《方法论》《形而上学的沉思》《世界论》《哲学原理》等。他发展了宇宙演化论,创立了漩涡学说,认为太阳的自转带动周围的细小物质以太形成巨大的漩涡,带着行星不断运转:“自然界的一切运动都是某种兜圈子式的。一个物体离开了原来的位置,就必定占据另一个物体的位置……物质以各种不同的形状、大小和速度经常处于兜圈子的旋涡状态。”——译注

危险。除非任何一个民族能够与其余各民族处于压力几乎平均分布于各方的平衡状态；否则，谁也无法自保。

由此可见，既有扩张的理由又有收缩的理由；能在这两者之间求得国家生存最为有利的均衡状态，绝非政客的雕虫小技可以做到的。可以这么说，纯粹外在而相对的扩张理由，必须服从内在而绝对的收缩理由。寻求建立一个强大而健全的制度是第一要务，因为依靠好政府带来的活力好于依靠辽阔疆土提供的资源。

可以补充一点的是，确实存在某些众所周知的国家，据以立国的制度本身，是将征服他人规定为立国的必要手段，因此，这些国家为了生存下去，不得不无休止地进行扩张。也许它们大为庆幸自己的鼎盛是因为拥有这一带来幸福的必要手段，但是，这一手段也向它们预示了其盛极而衰的时刻必将到来。

第十节 论人民(续二)

衡量一个国家，可以从两方面进行，或考察其领土面积，或考察其人口数量。这两者之间有着让国家变得真正强大的正确比例。创立国家的是人，养活人的是土地，因此，这一正确比例就是指，足以养活其居民的土地和土地所能养活的居民数量。一定人口数量的最大力量，就存在于这种比例中：倘若土地过多，防卫就会艰难，开发就会不足，物产就会过剩，不久就会招致防御战争；倘若土地不足，国家依靠邻国才能满足其额外的需求，不久就会催生侵略战争。一个民族，若处于除贸易与战争外别无选择的地步，其本身必然是脆弱的：依赖邻国，依

赖局势,除短命动荡外,别无他途。它要么是征服他人而改变处境,要么是被他人征服而微不足道。就是说,唯有卑微或者伟大,才能维护自身的自由。

领土与人口数量充分配备的固定比例,难以确定,其原因既在于土地质量及其肥沃程度、物产种类、气候影响有着种种差异,也在于土地上的居民特质也有着种种差异,例如,有的居于肥沃之地而消耗甚少,有的居于贫瘠之地而消耗甚大。妇女生育能力的强弱、人口增长有利与否的国内情况、立法者凭借其设立的各种制度期望达致的影响,也必须加以考虑。因此,立法者不应依据自己所看见的而应依据自己所预见的作出决断,也不应踌躇于其实际发现的人口状况而应踌躇于应可自然达到的人口状况。最后,各地的具体情况所需求或者所允许获取的土地数量多于看似所必需的土地数量的情形,数不胜数。所以说,山地国家扩张的理由就很充分,因为其自然物产,即采伐和放牧,只需较少的劳力;经验告诉我们,山地妇女比平原妇女的生育能力更强;其大片的山坡上,只有小块平地可供植物生长。反之,在海滨,即使是岩石林立和几乎贫瘠的沙滩之地,可能存在收缩倾向,因为渔业可以极大弥补土地出产的匮乏,因为居民为抵御海盗必须更多地抱成一团,也因为人们可以通过殖民方式解决国土居民过多的负担。

除上述立法条件外,还必须再加上一个条件;这一条件虽然不能代替其他任何条件,但是,没有这一条件,其他条件就会全归无效。该条件就是人们必须享有富足与和平,因为国家整顿之时,就像军队列队之时一样,正是其政权最缺乏抵抗力而最易于被摧毁的时刻。人们即使在绝对无秩序之时也要比动乱时刻更具抵抗力,因为在动乱时刻,人人都只顾自己的地位

而不顾危险。倘若战争、饥荒或者叛乱发生在这个关键的时刻,国家就必定会被推翻。

在上述风暴期间,也并非不曾建立过许多政府,不过,如此情形之下,这些政府本身就是国家的摧毁者。篡国者总是要制造或者选择多难的时刻,利用公众的恐惧,通过人民冷静时绝不会采纳的种种毁灭性法律。这一立法时机的选择,就是区别立法者之作与暴君之作的最确定无疑的方法之一。

那么,什么样的人民才是立法的合适对象?就是那种已受共同起源、利益或者约定的约束而尚未感觉法律的真正束缚的人民;就是那种没有根深蒂固的传统与迷信的人民;就是那种不惧突发侵略压倒的人民;就是那种不掺和四邻的争端而能够独自抵御邻国的进攻或者能够取得其中一个邻国的帮助而击退另一邻国进攻的人民;就是那种每一个成员都能为其他成员所了解而又绝不把难以承担的过重负担强加给任何成员的人民;就是那种没有其他民族也可以生存而且没有该民族其他民族也可以生存的人民;就是那种既不富有也不贫穷而能自给自足的人民;最后,就是那种将古代民族的坚韧与新生民族的驯顺融为一体为人民。^[33]立法之所以艰难,不在于那些必须建立的东西,而在于那些必须破坏的东西;而立法成功之例之所以如此罕见,就在于不可能同时发现自然的单纯与社会的需求。由于所有这些条件都能汇合在一起的情形确实罕见,因此,几

[33] 两个相邻的民族,倘若其中一个离开另一个就不能生存,则这种局面对前者而言非常艰难,对后者而言非常危险。在如此情形下,任何明智的民族都会尽快地把另一个民族从依附状态中解救出来。处于墨西哥帝国包围中的斯拉斯加拉共和国,宁愿不吃盐也不愿意向墨西哥购买,甚至也不愿意接受其赠送的食盐。明智的斯拉斯加拉人看穿了墨西哥宽宏大度背后隐藏的诡计,他们维护了自身的自由,最终,这个被墨西哥帝国所包围的小国竟成为使该帝国毁灭的工具。——原注

乎没有国家拥有良好的体制。

但是,欧洲有一个国家可以替它进行立法工作,那就是科西嘉岛。^[34]这个勇敢的民族在争取与捍卫自由时所呈现的英勇无畏与坚韧不拔,非常值得智者去教导他们怎样保存胜利果实。我有预感,总有一天那个小岛会震惊全欧洲的。

第十一节 论诸种立法体系

如果我们追问,一切立法体系的最大福祉究竟是什么,每一个立法体系的最终目的是什么,就会发现可以把立法归结为两大主要目标:自由与平等。自由,是因为一切人身依附都意味着大大削弱国家这个机体的力量;平等,是因为没有它就不存在自由。

我已经对政治自由作出解释。至于平等,我们应当明白,并不意味着每一个人享有的权利与财富多寡应当绝对相同,而是意味着,就权力而言,再大也绝不能成为暴力,而应当总是根据职权和法律行使权力;就财富而言,任何公民再富也不能购买他人,任何公民再穷也不得被迫出卖自身。这就意味着,大人物必须节制财富与权势,小人物必须节制贪欲与渴望。^[35]

[34] 科西嘉岛(Corse,即 Corsica),热那亚自14世纪起统治该岛并于1768年将其割让给法国。卢梭撰写《社会契约论》时,科西嘉人民正在进行反对热那亚统治的民族起义,后建立科西嘉共和国,并邀请卢梭为科西嘉制宪。卢梭欣然接受邀请而写成《科西嘉制宪草案》。——译注

[35] 想让国家稳定吗?那就尽可能地拉近两极的距离:既不允许有豪富,也不允许有乞丐。这两个天然无法分开的等级,对公共福祉都同等致命:一个会产生暴政的拥护者,一个会产生暴君。公共自由的交易,总是发生在这两者之间的:一个购买自由,一个出卖自由。——原注

有人说,如此平等,是事实上不可能存在的一种不切实际的理想。但是,倘若滥用权力是不可避免的,难道我们就不应至少对权力加以规范吗?正因为周围环境的力量总是倾向于破坏平等,所以,立法的力量就应当不断致力于维护平等。

然而,上述一切优良立法体系的共同目标,在每一个国家都要根据当地情势及其居民特质作出修正,而且应当毫无例外地根据当地情势和居民特质,判断哪一种制度体系对于即将适用的国家而言是最好的,尽管也许不能根据它们判断该种制度体系本身是否最好的。例如,倘若土地贫瘠属不毛之地或者土地上的人口过于拥挤,一国之民就应当转向从事工业和手工业,用所生产的产品换取所缺乏的商品。反之,倘若一国之民居于富饶的平原和肥沃的山坡,或者居于良地而居民不多,就应当专注于让人口繁衍的农业,并应当抛弃把一国仅有的少量人口都集中在数个地方从而只会导致人口减少的手工业。^[36]倘若一国位于广阔而交通方便的海岸线上,就应让海上遍布船只而从事商业与航运,这样就会拥有辉煌一时的历史。倘若在海岸线上,海水冲洗的只是几乎无法攀越的岩石,就应继续过蛮荒而常吃鱼的日子,生活会更恬静,也许会更美好,而且无疑还会更幸福。总之,除普世原则外,每个民族自身具有的特质,让其存在特定的需求,让其立法呈现出自身的特点。正因为如此,远古犹太人和近代阿拉伯人的首要目标是宗教,雅典人的

[36] 阿冉松侯爵认为:“任何形式的对外贸易,对整个国家而言,带来的只是虚假的利益。它可以让某些人甚至某些城市发财致富,但是,整个国家不能从中取得任何好处,人民也不会因为有对外贸易而过得更好。”——原注

是文艺,在迦太基^[37]与梯尔^[38]是商业,在罗德岛^[39]是航运业,在斯巴达是战争,在罗马是德行。《论法的精神》的作者曾用大量事例证明,立法者是采用何种措施把政治制度引向上述每一个目标的。

让国家政治制度真正稳固而长久的措施,就是因事制宜,达致自然关系总是在各方面与法律协调一致,并且可以这样说,法律只不过是服务、保障、陪伴和矫正自然关系而已。但是,如果立法者选择目标有误并采纳并非情势所自然指向的原则,如果立法者欲促进的是自由而其原则所促进的是奴役,如果立法者欲促进的是增加人口而其原则所促进的是富裕,或者如果立法者欲促进的是征服而其原则所促进的是和平;那么,法律就会不知不觉地丧失其影响力,政治制度就会发生变化,国家就会一直动荡不安,直至被消灭或者被改变。于是,大自然又恢复其不可战胜的支配地位。

第十二节 论法之分类

倘若要使整体井然有序,要使国家达致可能达到的最佳状态,就必须考虑各种各样的关系。首先,要考虑整个国家对于

[37] 迦太基(Carthage),今属突尼斯,由腓尼基的梯尔人于公元前814年—公元前813年创建的城邦,在当时是商业和海上强国。——译注

[38] 梯尔(Tyr,即Tyre),今属黎巴嫩,古代腓尼基港口城市,位于亚洲和西方贸易的十字路口,公元前12世纪成为一个强大的城邦,其影响辐射地中海沿岸,于公元前9世纪达致鼎盛,以商业和殖民著称于世。——译注

[39] 罗德岛(Rhodes),指古希腊爱琴海岛屿,其时为强大的海上城邦,以商业和殖民著称。——译注

自身的作用,即整体与整体的关系、主权者与国家的关系。从下文我们可以看出,这种关系是由若干中间层级的关系所构成的。

规范上述那种关系的法律,称作政治法,也称为根本法——若为英明之法,这一称谓不无道理:因为倘若每一个国家都只存在一种好制度,那么,拥有这种好制度的人民就应当坚守它;但是,倘若已建立的秩序不好,那么,妨碍人们过上美好生活的法律,如何能够视为根本法呢?此外,在任何情形下,人民都永远可以改变自己的法律,无论多好的法律,因为倘若人民选择自己损害自己,谁能有权阻止他们?

第二种关系,系各成员彼此之间的关系,或者系各成员与作为整体的国家之间的关系。这种关系,就第一方面而言应尽可能受到限制,就第二方面而言应尽可能广泛,以便每个公民都能完全独立于其他公民,与此同时又极其依赖城邦。正如唯有国家力量能够保障其成员的自由一样,也唯有采取同一方式才能达致上述结果。从这第二种关系中产生的是民法。

我们可以进一步考虑第三种关系:个人与法律的关系,即不守法与其处罚的关系。这种关系催生的是刑法。刑法,归根结底,与其说是特殊的部门法,不如说是所有其他一切法律背后的制裁措施。

在上述三种法律之外,还有第四种法律:它是所有法律之中最重要的一种法律;它既不铭刻在大理石上,也不铭刻在铜表上,而是铭刻在公民心中。它是国家的真正宪法,每天都在汲取新鲜的力量;在其他法律衰老或者消亡后,它可以复活那些法律或者代替那些法律;它可以保障一个民族往既定的方向前进,而且可以不知不觉地用习惯的力量取代权威。我说的就

是道德,就是风俗习惯,尤其是公共舆论。尽管这是一种政论家们不认可的力量,但是,其他一切的成功都有赖于它。这正是伟大的立法者所秘密关注的东西,尽管他看似专注于一些具体的规定。其实,那些具体规定只不过是拱门上的拱梁,唯有慢慢砌起的道德风尚才最终构成拱门上不可动摇的拱顶石。

在各种不同的法律中,唯有决定政府组成形式的政治法与我探讨的主旨有关。

第三章

在讨论政府的各种形式之前,让我们先确定“政府”的确切含义,因为尚未有人作出非常清楚的解释。

第一节 政府概论

请读者注意:必须仔细阅读本章。对于不用心之人,我无法解释清楚。

一切自由行为,都是由两种因素的共同作用而产生的:一种是精神因素,即决定这种行为的意志;另一种是物质因素,即执行这种行为的力量。当我朝着一个目标前进时,首先必须是我想去那里,其次必须是我的脚能把我带到那里去。一个瘫痪的人想跑步,一个矫捷的人不想跑步,这两个人都将停在原地。国家也拥有两种同样的动力,也可以区

分为意志与力量：前者叫作立法权，后者叫作行政权。没有这两者的共同作用，或有可能一事无成。

我们已经明白，一方面，立法权属于人民，而且只能属于人民。另一方面，根据上文阐述的原则也不难看出，行政权不像立法权或者主权那样属于全体人民，因为这一权力仅属于具体行为的范畴，不属于立法范畴，从而也就不属于主权范畴。主权范畴的一切行为都永远表现为制定法律。

因此，公共力量需要自己的代理人凝聚公共力量，并使之根据公共意志的指示开展活动，充当国家与主权者之间的联系纽带，并或多或少地像灵魂与肉体为人服务一样为公共之人服务。这就是国家需要政府的依据。但是，人们常常把政府与主权者混为一谈，实际上，政府只是主权者的大臣。

何谓政府？它就是在臣民与主权者之间设立的、让两者互相沟通的中介组织，它负有执行法律并保障政治自由和社会自由的责任。

上述中介组织的成员叫作行政官或者国王，也就是统治者，而整个中介组织则称为君主。^[1] 因此，认为让人民服从君主的行为不是契约之人，相当正确。那种行为完全是一种委托行为，是一种雇佣行为。在该行为中，统治者，只是作为主权者的官吏，而以他们自己的名义行使主权者托付给他们的权力。主权者可以任意限制、改变和收回这种权力，但是，让渡这种权力，则不符合该政治组织的性质，也与该组织的目的相抵触。

因此，我把合法行使行政权的组织称为政府或者最高行政

[1] 因此，在威尼斯共和国，即使总督不出席会议，人们仍然把大议会称为“最尊敬的君主”。——原注

机关,把因托付而拥有这种行政权的人或者组织称为君主或者行政官。

在政府中,存在组成整体与整体或者主权与国家之间关系的中间力量。后一种关系可以由不断变化的首尾两端的比例予以代表,政府就是其比例中项。政府从主权者处获得其向人民发布的命令;为了让国家处于良好的平衡状态,在把所有因素都予以考虑的情形下,政府所获得的东西或者力量,必须与一方面作为主权者而另一方面作为臣民的公民所获得的东西或者力量相等。

此外,只要改变这三者中的任何一方,就会立即破坏其等式。倘若主权者欲进行统治,或者行政官欲制定法律,或者臣民拒绝服从,无序就会取代有序,力量与意志就不再协调,国家就会解体而陷入专制或者无政府状态。最终,正如两端之间只有一个比例中项一样,任何一个国家也只可能存在一个好政府。但是,由于有无数事件可以改变一个民族的各种关系,所以,不同民族可以拥有不同的好政府,同一民族在不同的时代也可以拥有不同的好政府。

为说明在上述首尾两端之间存在不同的比例,下面以最方便表述的某一民族人口数量为例进行论证。

假设某个国家由一万名公民组成。主权者只能视为集体并作为一个组织而加以考虑,作为臣民的每个成员则视为个体。于是,主权者与臣民之比就是一万比一,也就是说,国家每个成员拥有的份额只是主权利力的万分之一,尽管他完全受主权的控制。假设人口十万,臣民地位不发生任何变化,每个人都同等地受整个法律权威的约束,但是,由于每个人的表决权已降至十万分之一,因此,在制定法律时,每个人的影响力就少

了十倍。由于臣民始终是单个的个体,所以,主权者与臣民之间的比率随公民人数的增加而增大。由此可见,国家越大,自由越小。

所谓比率增大,是指变得更不平衡。因此,在几何学意义上的比率越大,在一般意义上的关联就越少。前一种意义,即比率,根据数量进行考虑,用商数来衡量;后一种意义,即关联,根据同一性进行考虑,用相似值来判断。

个别意志对公共意志的比率越小,即道德与风俗习惯对法律的比率越小,则强制的力量就会增大。因此,一方面,政府若要成为好政府,就应当随着人口数量的增多而相应地变得更为强大。

另一方面,由于国家增强而会给公共权力的受托人带来更多的诱惑和更多滥用权力的机会,所以,就应当赋予政府更大的力量来控制人民,主权者手中也应当拥有更大的力量来控制政府。我这里说的不是绝对的力量,而是国家各个不同组成部分的相对力量。

从上述双重比率中可以看出,主权者、君主与人民三者之间的几何级数,绝不是臆造的观念,而是国家本性的必然结果。还可以进一步看出,首尾两端中有一端,即作为臣民的人民,系以整体为代表的;上述双重比率增大或者减小,单比率也增大或者减小,中间部分即政府也随之改变。由此可知,并不存在唯一的绝对的政府体制,而是有多少大小不同的国家,就多少性质不同的政府。

或许有人会抱着嘲笑这种制度的目的说,为发现比例中项并创建政府体制,只要按照我的观点,找出人口数字的平方根就万事大吉了。我的回应是,我在此处引用人口数只是为了举

例说明,我所说的比率并非仅仅以人口数来衡量,而是普遍要以包含诸多原因的许多因素来衡量;而且是为简略起见,我才暂时借用了数学术语,我当然非常清楚,数学的精确度在精神数量面前无用武之地。

政府规模小而包含政府的政治体规模大。政府是被赋予一定权力的虚拟之人,既像主权者那样主动又像国家那样被动。它可以分解为其他诸多类似的关系,由此产生新的比率,并且按照行政等级还可以再细分下去,一直分拆到不可再分的中项即相当于级数序列中分数与序数之间的连接体的唯一统治者或者最高行政官为止。

我们无须纠缠于这些啰嗦的名词术语,只要把政府看作国家之内的一种新组织,只要把政府看作不同于人民和主权者并且是它们之间的一种中间组织,就足够了。

国家与政府这两种组织之间有着本质的区别:国家是独立存在的,而政府只能通过主权者而存在。因此,君主的统治意志就是或者只应当是公共意志或法律;他的力量只是集中在他手中的公共力量;只要他试图在自己的权力上实施任何绝对而独立的行为,使整体联系在一起纽带就会开始松弛。最后,如果君主可以拥有比主权者意志更为活跃的个别意志,并且可以造成自己掌握的公共力量服从其个别意志,可以这么说,如此就会出现两个主权者,一个是合法的,而另一个是事实上的,而且社会联合体就会立即消失,国家就会解体。

无论如何,为了让政府可以真正存在并拥有不同于国家的真正生命,为了让其所有成员都可以协调行动并实现创建政府的目的,它必须拥有独立的人格,拥有其全体成员所共有的感情,拥有得以独立存在的力量和意志。这种独立存在意味着要

有大会、内阁、审议权与决定权、诸多权利与头衔以及专属君主的各种特权,并且可以让行政官员的地位随其工作艰巨程度的上升而相应地更显尊荣。困难就在于以何种方式在整体之中安排这个从属的整体,才能在确立其自身的体制时无论如何都不会改变总的体制,并能始终把为维护自身生存而占有的个别力量与为维护国家生存的公共力量区分开来。简言之,就是如何确保永远能够做到为人民而牺牲政府,而不是为政府而牺牲人民。

再者,尽管政府这个拟制之人是另一个拟制之人的造物,而且可以说只不过是一种外来而从属的生命;但这并不妨碍政府能够以一定的气魄与果断作出决定,并且可以说,不妨碍政府能够拥有一定的健康之躯。最后,政府在不直接背离其创建目的的情形下,也可能按照其创建方式而或多或少地偏离这个目的。

上述种种不同导致政府与国家之间可能存在诸种关系,国家本身正是由于一些偶然而特殊的关系而被改变:倘若政府与国家的关系按照政府所从属的政治体的缺点作出改变,本身是最好的政府往往会成为最坏政府。

第二节 论不同形式政府的创建原则

为了揭示上述差别的一般原因,我们必须像上文分辨国家与主权者一样,分辨政府及其原则。

行政部门由或多或少的成员组成。我们已经说过,人口数越多,主权者对臣民的比率也相应地增大;以此类推,显然我们

可以这么认为,政府对行政官的比率也是如此。

但是,始终都是国家整体力量的政府整体力量,不会发生任何变化。因此,政府耗费在其成员身上的力量越多,则其所剩可以运用在全体人民身上的力量就越小。

因此,行政官员的人数越多,政府就越弱。由于这是一项基本原则,所以,必须尽最大努力把它阐述清楚。

在行政官个人身上,我们可以看出三种根本不同的意志:第一种是个体的个人意志,它在乎的只是其个人利益。第二种是全体行政官的共同意志,唯有它与君主的利益有关,我们可以称之为团体意志;这种意志,相对于政府而言是公共意志,相对于国家(政府是国家的组成部分)而言是个别意志。第三种是人民意志或者主权意志,无论相对于被视为整体的国家而言,还是相对于被视为整体组成部分的政府而言,它都属于公共意志。

倘若立法完美,个人或者个别意志就应该是毫无地位的,属于政府的团体意志就应该处于极其次要的地位,而公共意志或者主权意志就应该永远处于主导地位并且是其他一切意志的唯一准则。

相反,根据自然顺序,这些不同的意志越是集中相应地就变得越活跃。可以说,公共意志永远是最弱小的,团体意志次之,个别意志是所有意志中最强大的。因此,政府中的每个成员首先是他自己本人,然后才是行政官,最后才是公民——其顺序恰好与社会制度所要求的相反。

在上述情形成立的情况下,倘若整个政府只由一个人操纵,个别意志与团体意志就会完全结合在一起,团体意志因而达致最集中的程度。可是,由于力量的运用取决于该意志的集

中程度,由于政府的绝对力量不会发生变化,所以,最活跃政府就是由一个人组成的政府。

反之,倘若我们把政府与立法机关合二为一,让主权者成为君主,让全体公民统统成为行政官,此时,与公共意志混同的团体意志就不再比公共意志更活跃,个别意志则必定仍然如原来一样强大。这样一来,永远具有同一绝对力量的政府,拥有的相对力量或者活跃性程度就处于最低点。

上述关系是无可辩驳的,而且还有其他理由可以进一步予以证实。例如,我们可以看到,政府中的每个行政官都比国家中的每一个公民更活跃,由此导致个别意志对政府行为的影响大于对主权者行为的影响,原因就在于几乎每个行政官都负有一定的政府职权,而每个公民单独来看,都不行使主权者的任何职权。还有,国家版图越大,其实际力量也增大,尽管实际力量的增大与版图的扩大并不成比例,但是,如果国家仍然是同一国家,即使行政官数量增加至任一程度,政府却并不能因此获得任何更大的实际力量,因为其实际力量就是国家的力量,它永远是相同的。因此,政府的相对力量或活跃程度减小,其绝对力量或者实际力量也并不能增大。

此外,可以肯定,负责的人越多,处理事务的速度就越慢:过于审慎,机会就会减少;坐失良机,坐而论道,就无法实现目标。

我刚才已阐述,行政官数量越多,相应地,政府就会越松懈;我之前业已阐述,人口数量越多,强制性力量就应越大。由此可见,行政官对政府的比率,与臣民对主权者的比率,应当成反比,也就是说,国家越大,政府就越应当紧缩,这样行政官数量就会随人口数量的增多而相应地减少。

我得补充说明,我此处阐述的,只是政府的相对力量,不是其行为的正当性:因为从另一角度而言,行政官数量越多,团体意志就越接近公共意志;但是,如果只有一个行政官,正如我上文所言,团体意志只不过是个别意志而已。所以说,失之东隅,收之桑榆,立法者的艺术,就在于善于确定永远成反比例的政府力量及其意志最有利于国家利益的比例点。

第三节 论政府的分类

我们已从前一节看出,是何种原因导致因政府组成人员数量不同而存在各种不同类别或者不同形式的政府。本节探讨如何对政府进行分类。

首先,主权者可以把政府托付给全体人民或者人民中的绝大部分人,这样担任行政官的公民就多于纯粹的普通公民。这种政府形式,称为民主制。

其次,它也可以把政府交给少数人,这样普通公民就多于行政官。这种政府形式,称为贵族制。

最后,它还可以把整个政府都集中于唯一的行政官之手,其余一切人的权力均来自于这个行政官。这第三种形式的政府,是最常见的,称为君主制或者皇权政府。

必须指出的是,所有上述政府形式,或者至少是前两种政府形式,都有一定程度的弹性,甚至可以有相当大的弹性:民主制大到可以包括全体人民,小到可以只限于半数人口。贵族制则可以从半数人口无限制地小到极少数人。即使是君主制也可以在一定程度上与他人分享:斯巴达王国按照其政制的规定

一直有两个国王；罗马帝国甚至有时多达八个皇帝，此时的罗马帝国并不能说是处于分裂状态。因此，在某个点上，各种政府形式存在互相转化的可能，而且很明显，在这三大政府形式之下，国家有多少公民，就可能存在多少诸多形式各不相同的政府。

还必须指出，由于从一定角度可以把政府分为若干部分，一部分以这种方式施政，一部分以那种方式施政，因此，那三种基本形式的政府相结合的结果，就是出现大量混合形式的政府，其中的每一种都是由这三种基本形式派生出来的。

何为最好的政府形式，一直存在诸多争议，但人们并没有注意如下情况：每一种形式，在一定情形下是最好的，而在另一种情形下是最坏的。

倘若在不同的国家里，最高行政官的人数与公民数量成反比，那么，一般而言，民主制政府适合小国，贵族制政府适合中等国家，而君主制政府则适合大国。这条规律可以直接从已阐明的原则中推论出来。可是，我们无法列举那些可能构成例外的数不胜数的情形。

第四节 论民主制

制定法律之人比任何人都更清楚，应当如何执行法律，应当如何解释法律。如此看来，除把行政权与立法权合二为一外，似乎不可能再拥有更好的体制。但就是这种做法导致政府在某些方面不够完善，因为应该加以区别的东西并没有加以区别，因为由都是同一人的君主与主权者组成的政府，可以这么

说,是一种没有政府的政府。

让制定法律之人执行法律,并不是好事;让人民这个集体把自己的注意力从共同立场转至个别对象,也不是好事。没有什么比私人利益对公共事务的影响更危险的,立法者腐化的危害甚于政府滥用法律的危害,因为立法者的腐化系个人立场必不可免的后果。此时,由于国家在本质上发生了变化,一切改革都无法进行。从不滥用政府权力的人民,绝不会滥用独立自主权;总是善治的人民,无须他人统治。

就严格意义的民主制而言,世上从未有过真正的民主制,而且永远也不会有真正的民主制。多数人统治而少数人被统治,是违反自然秩序的。难以想象人民可以无休止地开会讨论公共事务。很明显,人民若因此而设立种种委员会,不引起行政组织形式的改变是不可能的。

事实上,我确信可以确立如下原则:在政府职能由若干委员会承担的情形下,人数最少的委员会,倘若能够快速处理各种事务,就迟早会拥有最大的权力,权力就自然会落入他们之手。

此外,民主制政府还有许多难以满足的条件!首先,国家非常小,人民很愿意团结在一起,每个公民很容易认识其他公民。其次,民风极其淳朴,不会产生种种棘手问题。再次,财富和地位高度平等,否则,无法长期维持权利与权力的平等。最后,几乎没有或者根本没有奢侈现象,原因如下:要么奢侈是财富的表现,要么财富是奢侈的前提;奢侈会同时腐蚀富人和穷人,让前者充满占有欲,让后者充满贪婪心;奢侈会把国家出卖给软弱者和虚荣者;奢侈会夺走国家的所有公民,迫使某些公民成为另一些公民的奴隶,迫使一切公民成为公共舆论

的奴隶。

有位著名的作家^[2]把德行视为共和国的基本原则,因为如果没有德行,上述所有条件都不可能得到满足。但是,由于这位伟大的思想家没有作出必须作出的区分,所以,他的论断往往不正确,有时候还令人费解,而且他并不明白,由于主权权力放之四海而皆准,所以,一切体制良好的国家都适用同样的原则,尽管其适用程度毫无疑问依政府形式的不同而有所不同。

补充说明一点:没有任何政府会像民主政府或者人民政府那样易于发生内战和内乱,因为任何政府都不会像民主政府或者人民政府那样具有不断改变形式的强烈倾向,也没有任何政府像民主政府或者人民政府那样需要更多的维持自身不变的警觉和勇气。在这种民主体制中,公民必须用力量和忠诚武装自己,并且必须在自己的一生中,天天都在内心深处重温正直的巴拉丁伯爵^[3]在波兰议会上的发言:“我宁可选择危险下的自由,而不会选择奴役下的和平。”(*Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*)

倘若存在神明般的人民,他们的政府就会采用民主制。但如此完美的政府,并不适合人类。

第五节 论贵族制

由于存在两种截然不同的虚拟之人,即政府与主权者,也

[2] 指孟德斯鸠,其著作《论法的精神》把德行视为共和国的基本原则。——译注

[3] 波兹南侯爵,波兰国王的父亲、洛林公爵。——原注

就存在两种公共意志：一种是对全体公民而言的公共意志；另一种是仅对行政机构成员而言的公共意志。所以，尽管政府可以随意确定其内部政策，但是，除非以主权者的名义，也就是以人民本身的名义，否则，政府绝不能号令人民。这一事实不能忘记。

最初的社会是以贵族制形式进行治理的。各族首领共同讨论公共事务。年轻人心甘情愿地服从经验权威。因此，才有牧师、长者、元老、尊长等诸如此类的名称。北美洲的野蛮人至今仍然以这种方式进行治理，而且治理得相当好。

但是，随着制度所造成的人为不平等取代自然不平等，财富或者权势^[4]就比年龄更为人所看重，于是，贵族制就演变为选举性的贵族制。最后，由于设立了贵族家庭，权力随着财产而父继子承，政府就成为世袭的，于是就出现了二十岁的元老。

因此，存在三种贵族制，即自然贵族制、选举贵族制与世袭贵族制。第一种只适合于淳朴民族；第三种是一切政府之中最坏的；第二种是最好的，它才是真正意义上的贵族制。

第二种贵族制，除了具有区分主权者与政府的优点而外，还具有选择其行政官的优点。在人民政府中，全体公民生来就是行政官，而在此种贵族制政府中，行政官限于唯有通过选举而成为行政官的少数人^[5]。通过这种选举的方式，正直、睿智、经验以及其他种种受人重视与尊敬的理由，为贤明政府进

[4] 显然，在古人眼中，“Optimates”并非“最好”而是“最有权势”之意。——原注

[5] 用法律规范行政官的选举方式，极其重要，因为倘若完全将其交由君主的意志来决定，政府将不可避免地沦为世袭贵族制，就如威尼斯共和国和伯尔尼共和国曾发生的情形一样。因此，威尼斯共和国一直是个分裂的国家，而伯尔尼共和国由于有一个极其贤明的元老院才得以保持完整，这一例外极其光荣而又极其危险。——原注

一步提供了诸多保证。

此外,在这种贵族制中,举行会议更容易,事务可以得到更充分的讨论,执行更努力更有秩序,令人尊敬的元老比不知名或者受人轻视的民众更能维护国家的对外威信。

总之,最好而又最自然的安排,就是让最明智之人统治大多数人,只要可以确保他们不是为了自身利益而是为了大多数人的利益而统治大多数人就可以。不必增加机构,也不必用两万人做只要挑出一百个人便可以做得更好的事情。但是,必须指出,团体利益在这里已经开始更少按照公共意志来指挥公共力量,而且又存在部分执行权不可避免地逃脱法律控制的倾向。

适合此种形式政府的具体情形如下:国家不能太小,人民也不能太淳朴太正直,从而导致法律的执行由公共意志直接决定,就像在一个好的民主制国家那样;国家也不能太大,导致不得不四处派遣行政官进行治理,进而造成行政官在各自辖区割据主权、闹独立而最终成为主人。

贵族制虽然并不需要人民政府所需要的所有德行。但却需要其本身所需要的德行。例如,要求富人富而有节,要求穷人知足常乐,因为彻底的平等显然是不恰当的,就是在斯巴达也不曾见过。

此外,如果这种政府形式存在一定程度的财富不平等现象,也是正当的,一方面,其目的是为了可以把公共事务的行政权托付给那些最能奉献自己全部时间的人,而并非像亚里士多德认为的那样,是为了让富人总是可以当选为行政官。另一方面,不同选择偶尔也可以教导人民认识到,人的美德有比财富更值得重视的理由,这是很重要的。

第六节 论君主制

迄今为止,我们一直是把君王作为凭借法律之力结合而成的虚拟、集体之人并把它作为国家行政权的受托人进行探讨的。我们接下来要探讨的,是这种行政权集于自然之人即真实之人手中并且唯有这个人才有权依法来行使这种权力的情形。如此之人就是所谓的君主或国王。

与由集体之人代表个人的其他行政形式形成对比的是,这种行政形式是由个人代表集体之人,因此,构成君主的虚拟之体同时也是肉体之体,而且凡是在其他行政形式之下,通过法律颇费周折才能结合起来的种种权力,在这里都自然而然地结合在一起。

如此一来,人民意志、君主意志、国家公共力量和政府的部分力量,就全都响应同一动力,机器的所有杠杆都操在同一人之手,一切都朝着同一个目标前进。这里绝不存在彼此抵消的相反运动,人们也不可能想象出能够以更少努力而产生更大作用的其他任何体制。安详坐在岸边而毫不费力地牵引着一艘水上大船的阿基米德,^[6]在我心中,就是安坐室内却治理着辽阔的疆土、自身安然不动却推动着一切的手段高

[6] 阿基米德(Archimèdes,即 Archimedes,公元前 287 年—公元前 212 年),古希腊人,生于西西里岛的叙拉古王国,科学家,系杠杆原理、浮力定律的发现者,被后世尊称为“数学之神”,其名言是,“给我一个支点,我将撬动地球”。据传,有一次,叙拉古国王怀疑杠杆的威力并非如阿基米德所说的那么神奇,因而要求阿基米德运用杠杆移动一艘满载重物和乘客的三桅船。阿基米德依令让人在船的前后左右安装了设计精巧的滑车和杠杆,而后阿基米德牵动一根绳子,大船果真移动。——译注

明的君主形象。

但是,倘若没有其他任何政府能够比这种君主制政府更具有活力,也就没有其他任何政府的个别意志比它更具有势力并更容易统领其他意志。一切确实都朝着同一个目标迈进,但是,这一目标绝不是公共福祉,甚至行政机关的力量本身都在不断地对国家造成伤害。

国王们渴望自己不受任何限制,臣民总是遥遥向他们呼吁:成为不受任何限制的国王的最好办法,就是让自己受人民爱戴。这一箴言非常好,而且在某些方面甚至非常真实。然而不幸的是,这一箴言在宫廷里却总是受到嘲弄。由于受人民爱戴而得到的权力,无疑是最大的权力,但却是不稳定并附条件的。君主们永远不会满足其已经拥有的这种权力,就连最好的国王都渴望能够为所欲为而无损其主子的地位。政治说教者很可能竭尽全力向国王游说,人民的力量就是国王的力量,国王的首要利益就在于让人民兴旺发达、令人敬畏,但是,国王很明白,事实并非如此。国王的私人利益首先就在于人民是软弱的、贫困的并且永远没有能力抗拒国王。倘若臣民永远从属于君主,我就会承认,由于人民的力量就是君主的力量,人民力量的强大能够让自己威震四邻,所以,这种力量确实符合君主的利益。但是,由于此时君主的利益只处于次要、从属的地位,而且人民拥有的力量与人民的从属地位不相协调,所以,君主自然永远选择对自己更为直接有利的原则。这就是撒母耳^[7]向

[7] 撒母耳(Samuel),据传系公元前11世纪以色列有名的法官和预言者,《圣经》中有专门的《旧约·撒母耳记》章节记述撒母耳告诫希伯来人的内容。——译注

希伯来人^{〔8〕}所强调的东西,也是马基雅维利已经明确阐述的东西。马基雅维利自称是给国王讲课,其实他是给人民讲课,他的《君王论》是共和论者的教科书。^{〔9〕}

我们通过考察各种关系后已经发现,君主制只适合于大国;我们通过考察君主制本身,再次确证这一点。公共行政机构人员越多,君主与臣民的比率就越越来越小而越来越接近相等,以至于在民主制之下,这个比率就是一比一,或者说完全相等。但是,随着政府人员数量的减少,这一比率就增大;人员数量减少至政府由唯一的一个人掌握时,这一比率就达致最大限度。此时,君主与人民之间的距离太大,国家就缺乏团结的纽带。为了建立这种纽带,就必须设立中间层级,就必须有王公、大臣和贵族来充实这些中间层级。然而,这一切完全不适合小国,对小国而言,这一切阶层差别意味着毁灭。

但是,倘若把大国治理好很困难,那么,由唯一的一个人把国家治理好,就更加难上加难:天下皆知,由国王指定代理人进行治理会产生什么结果。

〔8〕 希伯来人(Hébreux,即 Hebrews),汉语的“希伯来”,译自英语“Hebrew”,意为“渡过”。最早的犹太人被称为“希伯来人”,意思就是“渡过河而来的人”。根据《圣经》和其他史料记载,犹太人族长亚伯拉罕率领其族人从两河流域的乌尔城渡过幼发拉底河和约旦河来到当时被称为“迦南”(Canaan)的巴勒斯坦。此后,这些古代犹太人就被称为“希伯来人”。希伯来人出埃及时,在西奈山接受犹太教“十诫”。此后,“希伯来人”一词很少在《圣经》中出现,取而代之的是“以色列人”。所以,一般说来,“希伯来人”主要称呼从亚伯拉罕到摩西时期(从公元前2000年到公元前1250年的七百多年间)的古犹太人。——译注

〔9〕 马基雅维利是个正直的好公民,但因依附于梅狄奇家族而不得不在举国的压迫下把自己对自由的热爱伪装起来。他选择那个令人讨厌的主人公本身,就足以说明其隐蔽的意图。其《君主论》著作的原则与其《论李维》和《佛罗伦萨史》两本著作的原则之间的矛盾,说明这位深刻的政治理论家的读者至今都是一些浅薄或者腐化之人。罗马宫廷严厉查禁《君主论》这本著作,我有充足的理由相信,是因为这本著作描写得最清楚的正是罗马宫廷。——原注

导致君主制政府永远不如共和制政府的最根本而且无可避免的原因,就在于如下方面:在共和制中,民众的选择几乎不会把其他任何人选拔至高级职位,但有知识、有能力并因此给上述职位带来荣光的人除外。反之,在君主制中,升至高位之人,司空见惯的唯有卑鄙的诽谤者、卑鄙的骗子和卑鄙的阴谋家;他们能爬上朝中高位靠的是小聪明,但是,一旦爬上高位,向公众充分暴露的是无能。在作出选择方面,人民远远比君主更少犯错误;在国王的大臣中找到一个真正有才干的人,就如由傻瓜出任共和政府首脑一样,几乎是罕见的。因此,倘若有某个天生治国的人物因某种机缘巧合,而在几乎被一堆堆“绅士派头的”行政官员搞砸的某个君主制国家执掌政务,他所发现的资源只会使人们大为惊讶,他的到来将给其国家开辟一个新时代。

君主制国家若想拥有善治的机会,其人口和版图必须与统治者的能力相适应。打天下易,治天下难。只要有足够长的杠杆,用一个手指就可撬动地球;但要扛起地球,非得用上赫克力士^[10]的肩膀不可。无论一个国家多么小,君主几乎都不可能强大到嫌它小。即使当真出现了对统治者而言国家太小的罕见情形,统治者也不能治理好国家,原因在于总是追求雄图大略的统治者忘记了人民的利益,而且在于他滥用才干而给人民造成的不幸,并不亚于能力较小的君主由于缺乏才干而给人民造成的不幸。可以这样说,王国的每朝每代都必须按照君主能力的大小而扩张版图或者收缩版图;相反,在共和制中,由于元老院的才干比较稳定,国家拥有不变的疆域也不会导致行政管

[10] 赫克力士(d'Hercule,即Hercules),相当于希腊神话中的“赫拉克勒斯”(Heracles),系半人半神之神,相传其自幼在名师的传授下,学会了各种武艺和技能,骁勇善战,成为众人皆知的大力士,而且还极具智慧。——译注

理变坏。

一个人掌权的政府最显著的缺点,就是缺乏其他两种政府形式所具有的让团结纽带不中断的连续继承性。一个国王逝世,就需要另择一个国王。选举国王,会出现危险的、充满暴风雨的间断期,而且除非公民们能够表现出君主制政府几乎不可能呈现的大公无私和团结一致,否则必将充满阴谋与舞弊。收买国家之人,不转手出卖国家而从弱者身上捞回自己以前被强者所敲诈的钱财,是几乎不可能的事。在如此治理情形之下,贪污腐化迟早都会扩散至每一个角落,并且人们在国王治下所享受的和平,比空位期的混乱无序更糟糕。

人们已采取何种措施防止这些弊病?为防止国王死后发生纷争,采取了王位由一定家族成员世袭的制度,规定了王位继承的顺位制度。也就是说,是以摄政的诸多缺点取代选举的缺点;是宁要表面太平也不要贤明政府;人们宁愿承担由小孩、怪人或者傻瓜充当统治者的危险,也不愿为选择好国王而发生纷争。人们不曾考虑,冒着这种两者择一的危险,却让几乎一切机会都不利于自己。小狄奥尼修斯^[11]的父亲谴责小狄奥尼修斯的某种可耻行为时说:“我给你做过这种榜样吗?”儿子回答说:“没有,但您的父亲可不是国王啊。”小狄奥尼修斯的回答是颇有道理的。

一个人被培养至号令他人之位时,一切都暗自前来剥夺他的正义感和理性。据说,人们曾煞费苦心把统治之术教给年轻的君主们,但是,这种教育似乎并未让他们受益。最好还是先教

[11] 狄奥尼修斯(Denis,即 Dionysius):小狄奥尼修斯及其父亲老狄奥尼修斯均先后担任希腊城邦殖民地叙拉古(位于今意大利的西西里岛)的专制统治者。老狄奥尼修斯因看不惯小狄奥尼修斯的奢侈生活,曾强迫后者邀请柏拉图访问叙拉古。——译注

给他们服从之术吧。那些最伟大的名垂青史的国王所受的教养,并非是为了进行统治。统治永远是这样的一门学问:学得越多掌握得就越少;指挥不如服从领悟得好。“最有效、最快捷的分辨好坏措施的方法,就是想想在他人而不是自己当国王的情形下,你自己会喜欢什么,不喜欢什么。”(*Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris*)^[12]

缺乏上述前后一致性的后果之一,就是皇权政府的变化无常:这种政府取决于实行统治的君主或者其代理人的性格,时而以这种计划为指导,时而以那种计划为指导。因此,这种政府无法长久地拥有一个固定目标,也不能实行一以贯之的政策。这种变化多端导致国家不断地从一种方针转向另一种方针、从一种政策转向另一种政策。而在其他政府中,由于君主永远是同一人,就不会发生上述变化。因此,我们可以这么说:一般而言,倘若宫廷更精于阴谋诡计,元老院就有着更多的智慧;共和国可以更稳定、更深思熟虑的政策朝着目标前进,而皇室内阁的每一次革命都会在国家中再次引起革命,因为所有大臣而且几乎所有国王共有的准则,就是在各方面都采取与他们前任相反的措施。

上述不一致性,还可以回答保皇政论作家们所共有的如下谬论:不但把国政比作家政,把君主比作一家之父——我已反驳过这种谬论——而且还慷慨地认为君主具有他应当具有的种种美德,并且假定君主应当怎么样,他就总是真的是怎么样。靠着这种假定,那些人就认为,皇权政府显然比其他一切政府

[12] 塔西佗:《历史》第一卷。——原注

更为可取,因为毫无争议它是最强有力的政府,而且要不是由于缺少更符合公共意志的团体意志,它还会是最好的政府。

但是,倘若如柏拉图所认为的,^[13]“天生为王”者是如此罕见,那么,天意与幸运这两者究竟有多少次能够汇合在一起而把王冠加在“天生为王”者的头上?而且倘若皇室教育必然会腐蚀接受这种教育之人,那对一系列为治国而加以培养之人,还能指望什么?因此,把皇权政府与好国王治下的政府混为一谈,就是荒唐的自欺欺人的行为。要看清这种政府的本来面目,必须考察的就是昏庸无能或者邪恶无道的君主治下的政府的真实情况。那些君主们要么是即位时就是昏庸无能的,要么就是王位让他们变得邪恶无道。

上述困难并没有逃过我们的作家的眼睛,可是,他们竟丝毫不感到为难。他们说:“解决的方法,就是毫无怨言地服从,因为坏国王是上帝震怒时派遣到人间的,这是上天的惩罚,必须忍受。”这番言论无疑颇有启发,但是,在讲道坛上说这番话,比在政治论著中更合适。医生信誓旦旦地表示会有奇迹出现,但他的全部本领就是劝病人忍耐,我们会怎么看他呢?我们很明白,坏政府登台时我们必须忍受,但问题是,怎样才能找到一个好政府。

第七节 论混合制政府

严格而言,根本就不存在单一形式的政府。唯一的统治者

[13] 柏拉图:《政治篇》。——原注

必须有下级行政官,人民政府必须有首脑。因此,在行政权力的分配上,总是存在由大数到小数般的层级,不同之处在于,有时候是大数依赖于小数,有时候是小数依赖于大数。

有时候,权力分配是均衡的,如英国政府,各个组成部分相互依赖;如波兰政府,各个组成部分既享有独立的权力又不享有完全的权力。后一种形式不好,因为它不能确保政府内部具有统一性,会造成国家缺乏团结的纽带。

哪一种更好,是单一制政府,还是混合制政府?这是政论作家们一直争论不休的问题。必须像上文解答各种政府形式的问题时一样,对这个问题作出解答。

单一制政府本身唯其单一而更好。但是,在行政权并非完全依赖立法权的情形下。也就是说,在君主对主权者的比率大于人民对君主的比率的情形下,就必须拆分政府以弥补这种失调的比例。若如此,则政府各个组成部分相对于臣民而拥有的权力并未减少,而拆分则使各个组成部分合在一起也不至于比主权者更强大。

通过任命中间层级的行政官,也可以避免同样的劣势。这些中间层级的行政官并不影响政府的完整,而仅能起到平衡上述两种权力并维护他们各自权利的作用。这时候的政府并不是混合制的,而是有节制的。

人们可以用类似的方法弥补与此相反的劣势。当政府太涣散时,可以设立一些委员会实行集中,这正是一切民主国家所实行的。在前一种情形下,分拆政府是为了削弱政府;在后一种情形下,分拆政府是为了加强政府。强弱两种力量的极限均可存在于单一制政府中,而混合制政府提供的则是适中的力量。

第八节 论没有普适的政府形式

自由,并非任何气候的产物,所以,也并非任何民族都能拥有。人们越思索孟德斯鸠阐述的这条原则,就越能感受其中的真理;人们越反驳它,就越有机会得到新证据证明它。

在全世界的一切政府中,公共之人只消费而不生产。那么,其消费品从何而来?来自其成员的劳动。正是个人的剩余物,给公共之人提供了必需品。由此可见,唯有人类劳动的收获超过他们的需求时,才能维持文明状态。

然而,一方面,这种剩余数量在世界各国并非都一样。在有的国家,它相当多;在有的国家,不多不少;在有的国家,微不足道;在有的国家,根本没有;在有的国家,甚至是负数。物产与自给自足的比率,取决于气候的好坏、土地所需要的劳动种类、物产的性质、居民的力量与他们所必需的消费量的多少以及这一比率藉以构成的其他诸多因素。

另一方面,各种政府的性质也不一样,它们的胃口有大有小,而且它们之间的差异是建立在另一原则之上,即公共赋税距离它们的来源越远,负担就越重。衡量这种负担,不能根据税收数量,而要根据税收回转至原纳税人处时所必须途经的路程。如果这一流转过程既迅捷又良好,那么,无论人民缴纳多少税,关系都不大,因为人民总是富足的,财政状况总是良好的。反之,无论人民缴纳的税是多么的少,但没有一点点返还给人民的,那么,由于不断付出,不久人民就会被榨干。于是,国家就永远不会富足,人民就永远都是赤贫的。

由此可见,人民与政府之间的距离越大,则税赋就越重。因此,在民主制中,人民的负担最轻;在贵族制中,负担较大;在君主制中,负担最重。故君主制只适合于富饶的国家,贵族制只适合于财富和版图都适中的国家,民主制则适合于又小又贫困的国家。

事实上,我们越思考,就会越多地发现自由国家与君主国家之间的不同:在前者中,一切都用于公共利益;而在后者中,公共力量与个别力量互相竞争,其中一个的增强是通过削弱另一个而实现的。归根结底,君主专制不是为了让臣民过上幸福生活而统治他们,而是为了统治臣民而让他们过着悲惨生活。

在每一种气候中,我们都可以找到该种气候所决定的某种政府形式所需要的自然因素;我们甚至可以说出每一种气候应当拥有何种居民。

凡是物产价值不能回报所付出劳动的贫瘠不毛之地,就应当任其荒废而不耕作,或者只由蛮族居住。人们劳动所得只能刚刚维持最小限度的生存需求之地,也应该由蛮族居住,因为在如此之地,不可能建立任何政治组织。劳动生产剩余中等之地,适合自由民族。富饶肥沃而且劳动少产出多的地方,需要君主制政府,以便君主的奢侈生活可以消耗臣民们过多的剩余,因为这种剩余与其由个人挥霍,不如由政府吸收。我知道,也有例外,但是,这些例外本身就可以证实这一规律,那就是,它们迟早会发生革命,让一切回归自然秩序。

应当始终把一般规律与可以改变其结果的特殊原因区别开来。即使整个南方都是共和国而整个北方都是专制国,但是,就气候因素而言,专制适合炎热之国、暴政适合寒冷之国、

良好的政治制度适合温带地区,仍然是真理。我也明白,人们虽然接受这个原则,但对其适用存在争议。人们会说,也有非常肥沃的寒冷之国,也有非常贫瘠的炎热之国。不过,唯有对那些不从各种角度考察事物之人,这才是难题。正如我已经说过的,我们还必须考虑劳动、力量、消费等因素。

假设有两块相同的土地,其中一块的产量为五,另一块的产量为十。如果第一块的居民消费量为四,而第二块的居民消费量为九,那么,第一块的产量过剩数为五分之一,而第二块的产量过剩数为十分之一。两者的过剩比率就与产量比率成反比,产量只等于五的那块土地的过剩数,就是产量等于十的那块土地的过剩数的两倍。

然而,这并非两倍产量的问题,并且我相信,在一般情形下,没有人会认为,寒冷之国的丰饶程度与炎热之国的丰饶程度相等。无论如何,姑且假设存在相等的情形吧,如果您愿意的话,就让我们把英国视为与西西里^[14]处于同一水平,把波兰视为与埃及处于同一水平,再往南就是非洲和印度群岛,再往北就什么也没有了。为了使产量相等,在耕作方面就一定存在很大的差别:在西西里,只需松松土,而在英国,一定要投入很多人力进行耕作!但是,取得同样的产量,需要投入更多的人力,其剩余量就必然会更少。

此外,还应考虑同样数量的人在炎热之国的消耗量要少得

[14] 西西里(Sicile,即 Sicily),是地中海最大和人口最稠密的岛屿,今属意大利,位于亚平宁半岛西南。公元前8世纪至公元前6世纪希腊人在该岛东岸建立殖民地。公元前241年成为罗马帝国的一个省。以后历经汪达尔、拜占庭、诺尔曼人等统治,1442年并入西西里王国,不久又分裂,改受西班牙统治,1861年并入意大利王国。1946年5月起西西里岛获得自治权。——译注

多。那里的气候要求人们必须节制食欲才能保持健康；欧洲人在这里如果想如在家乡那样生活，一定会死于痢疾和消化不良。沙尔丹^[15]说：“与亚洲人相比，我们简直是食肉动物，是狼。有人把波斯人吃得少归因于他们的土地耕种不足，而我却认为，他们国家之所以食品不丰富，是因为其居民需求较少。”他接着又说：“如果他们节食是土地歉收的结果，那就应该只有穷人吃的少，但实际上是所有人都吃的少。再者，各个省份的人们也应依据土地的肥沃程度，或者吃的多，或者吃的少，但实际上是整个王国的人们都吃的同样少。波斯人对自己的生活方式颇感自豪，他们说，只要瞧瞧他们的肤色，就可以看出他们的生活方式比基督教徒的生活方式优越得多。的确，波斯人的肤色都很光滑，他们的皮肤白皙、细润、有光泽。而他们属地的臣民，那些按照欧洲人的生活方式而生活的亚美尼亚人的肤色，粗糙而有斑点，而且他们的身材臃肿而笨拙。”

越是接近赤道，人的生活需求就越少。那里的人几乎不碰肉类，大米、玉米、高粱、小米和木薯是他们的日常食品。印度群岛有好几百万人，他们每天的食物不到一苏钱。就是在欧洲，我们也可以看到，南北之人的食欲存在显著差异。一个德国人的一顿晚餐，一个西班牙人可以吃上一星期。在人们胃口比较大的那些国家里，奢侈转而体现在吃的方面。在英国，奢侈表现为摆满一桌的肉食，而在意大利，人们享受的是糖果和鲜花。

[15] 沙尔丹(Chardin, 1643-1713年)，法国旅行家，曾多次到波斯和东印度旅行，著有《波斯游记》，引文即出于此书。——译注

衣着的奢侈也可以体现类似的差异。在季节会急剧明显变化的气候中,人们所穿的衣服简单大方,而在衣服只是装饰品的气候中,人们穿衣追求的是华丽而不是实用,因为衣服本身就是一种奢侈品。在那不勒斯,^[16]你天天都会看到,人们不穿长筒袜而穿着光彩夺目的外衣在普斯里普^[17]漫步。就房屋而言,也是一样:当完全用不着担心气候的时候,人们就会一味地讲求富丽堂皇。在巴黎和伦敦,人们希望住得温暖而舒适。但在马德里,人们拥有精致的客厅却没有可开可关的窗户,就只能在老鼠洞般的屋子里睡觉。

在炎热之国,食物远远更为充足而多汁。这第三种差异不可能不对第二种差异产生影响。为什么在意大利,人们要吃那么多的蔬菜?因为意大利的蔬菜好,营养高,滋味美。在法国,人们认为,蔬菜除了水分外,毫无营养可言,在餐桌上算不了什么东西。可是,它们并不少占土地,并且至少也得花费同样的劳力种植。经验告诉我们:巴巴里^[18]小麦尽管在其他方面不如法国小麦,但它能产出多得多的面粉;法国小麦又比北方小麦出产更多的面粉。由此可以推论,从赤道到北极的这个方向上,一般都存在类似的级差现象。同等数量的产品含有的营养却更少,这岂不是一个显而易见的不利条件吗?

[16] 那不勒斯(Naples),意大利南部的第一大城市。建于公元前600年,旧称帕拉奥波利,公元前326年被罗马征服后改今名。12世纪成为西西里王国的一部分。1282年意大利南部与西西里分离,改称那不勒斯王国。在拿破仑时期法国人入侵前,波旁王朝统治两地,但它们形式上被分为“那不勒斯王国”和“西西里王国”。1860年并入意大利王国。第二次世界大战中被严重破坏,战后重建。——译注

[17] 普斯里普(Pausylippe,即Pausilippeum),意大利那不勒斯附近的一座小山,著名的游览区。——译注

[18] 巴巴里(Barbarie,即Barbary),19世纪以前欧洲对埃及以及西北非广大地区的称呼。——译注

除上述因素外,还要考虑既源自又可强化上述因素的因素:炎热之国比寒冷之国所需要的居民更少,而所能养活的居民却更多。这就产生了一种完全有利于专制制度的双重剩余量。一方面,同样数量的居民所占地域越广阔,反叛就越困难,因为无法迅速而秘密地采取一致行动,而政府可以很容易揭露反叛图谋并切断一切联系。另一方面,民众越聚越多,政府就越加无法篡夺主权者的地位:民众首领在密室中商讨事务,就像君主在内阁中商讨事务时一样安全;群众在广场上集中,就像军队在营房里集中时一样迅速。因此,暴政的优势,就在于远距离行动。凭借所建立的集合点,它的力量就像杠杆的力量一样,随着长度扩大而增大。^[19]人民的力量则相反,只有集中起来才能发生作用;如果分散开来,就会灰飞烟灭,正如洒在地面上的火药一样,只能星星点点地燃烧。所以,人口最稀少的国家,最适合暴君政府:凶猛的野兽,只能在荒野中称王。

第九节 论好政府的标志

“哪一种是绝对最好的政府”,是无法回答的问题,因为这是无法确定的问题,或者说,各国的绝对与相对情势有多

[19] 这与我此前即第二章第九节所说的大国劣势并不矛盾,因为此前谈的是政府在其成员中的权威问题,而此处所谈的是政府对抗其臣民的力量问题。分散至各地的成员系政府远距离对付人民的支点,但是,政府并没有任何可以直接对付其成员的支点。因此,在一种情况下,杠杆长就是其软弱的成因;在另一种情况下,杠杆长就是其强大的成因。——原注

少种可能的组合,这个问题就有多少种满意的答案。

但是,倘若有人问,可以根据什么标志识别某一民族被治理得是好还是坏,那就是另外一回事。这是事实问题,可以予以解答。

然而,上述问题并未真正得到解答,因为每一个人都想按照自己的方式进行解答。臣民崇尚公共安宁,公民崇尚个人自由;一方优先考虑财产安全,另一方优先考虑人身安全;一方认为最严厉的政府就是最好的政府,另一方则主张最温和的政府就是最好的政府;一方要求惩罚犯罪,另一方要求预防犯罪;一方要求国家威震四邻,另一方更愿意国家被四邻忽视;一方满意的是货币流通,另一方要求的是人民有面包可吃。即使人们对上述或者类似问题取得一致意见,难道就不能进一步追问?由于道德品质是无法精确衡量的,所以,在好政府的标志上取得了一致,并不意味着在如何评估上取得了一致。

至于我,一直很惊讶,如此简单的标志竟然没有人看出,或者说,人们竟然如此没有诚信,看出了也不愿意承认。政治结合的目的是什么?就是为了其成员的生存与发展。生存与发展的最确切可靠的标志又是什么?就是人口数量。因此,不用再到什么地方去寻找这个聚讼不已的标志。假定其他一切情况都相等,在没有外援、没有外来移民、没有殖民地的情形下,哪个政府治下的人口数量增长得最多,那个政府毫无疑问就是最好的政府。哪个政府治下的人口数量萎缩减少,那个政府就是最坏政府。统计学家们,就请你们来算一算、量一

量、比一比吧。〔20〕

第十节 论政府滥权及其蜕化趋势

既然个别意志总是不断反对公共意志，政府就会一直不停地作出反对主权的努力。这种努力越大，体制改变就会越多。在此种情形下，由于没有其他团体意志可以对抗君主意志而形成一种平衡状态，因此，迟早有一天君主必定会压倒主权者并破坏社会公约。这种从政治体诞生之初就存在的不可避免的内在弊病，会一直不停地走向摧毁政治体之路，就如人的身体被摧毁而走向衰老与死亡一样。

〔20〕 可以根据同一原则进行判断，就人类的繁荣昌盛而言，哪些世纪值得我们赞许。那些文学艺术欣欣向荣的世纪，已被人们过于推崇，但是，其文化背后隐藏的目的并未被深究，而且其不幸的后果并未加以考虑。“无知者口中的‘人性’，其实是奴役的组成部分（参见塔西佗：《历史·阿格里柯拉传》第三十一章——译注）。”难道从那些书中所所谓的箴言里，我们就永远无法看出促使作者发言的庸俗利益吗？不，无论他们说的是什么，只要国家的人口减少，不管这个国家多么辉煌显赫，就不会是一切皆好；即使诗人的年收入有十万英镑，也不足以证明其所处的世纪就是最好的世纪。应当少考虑那些表面的太平和统治者的无忧，而应当多考虑整个国家的幸福尤其人口最多的社会阶层的幸福。冰雹可以毁坏若干州县，但罕见造成饥荒。骚乱和内战让统治者极为惊慌，但并不会给人民带来不幸，甚至在各方争论应由谁来实施专制统治时，人民反而可以休养生息一段时期。唯有人民所处的是常态时，人民才真正享有富足或者遭受灾难；唯有一切在枷锁下都已被压垮时，一切才走向灭亡；唯有统治者可以随心所欲地毁灭一切时，“他们才能把他们自己制造的万马齐喑局面称为和平降临（参见塔西佗：《历史·阿格里柯拉传》第三十一章——译注）。”在大人物们的争斗搅得法兰西王国不得安宁时，在巴黎的副主教怀揣匕首进入最高法院时，这些事件并没有妨碍法国人民过着自由、安逸、有尊严的、富足而且人丁兴旺的生活。远古的希腊就是在战争中强盛起来的，尽管是血流成河，但是，整个国家仍然布满了居民。马基雅维利说：“在谋杀、流放和内战中，我们的共和国反而似乎更加强大：公民们的德行、风俗习惯和独立自主对共和国的巩固作用，胜过一切争斗对国家的削弱作用。些许动荡反而可以让人们的灵魂充满活力，让人类真正繁荣富强的，与其说是和平，不如说是自由。”——原注

政府退化，一般有两种途径：或者政府萎缩，或者国家解体。

当政府成员由多数变为少数时，也就是说，由民主制变为贵族制以及由贵族制变为皇权制时，政府就会萎缩。这是政府的自然发展趋势。^[21]假如政府成员由少数退回至多数，那么，就可以说它已恢复至平衡状态，但是，这种逆转结果是不可能发生的。

事实上，政府绝不会改变其形式，除非其力量被消耗至其

[21] 在咸水湖中慢慢形成和发展起来的威尼斯共和国，就是这种更迭的显著例证。相当奇怪的是，一千二百多年后，威尼斯人似乎仍然处于塞拉尔·迪·康西里奥(*Serrari di Consiglio*)于1198年所开创的第二阶段。至于那些从小所受教养就是反对人民的古代大公们，无论《论威尼斯的自由》(*Squittinio della libertà veneta*)这本书怎么说，最终证明他们并非威尼斯的主权者。

一定会有人拿罗马共和国的例子反驳我的观点：罗马共和国是从君主制到贵族制再到民主制的，所遵循的绝对是一个完全相反的发展历程。我无论如何都不认同这种观点。

罗慕洛斯(Romulus)最初创建的是混合制政府，但它旋即蜕变为专制政府。由于某些特殊原因，国家过早地夭折了，正如新生儿未成年就死去一样。驱逐塔尔干王朝，才是共和国真正的诞生年代。但是，共和国最初并没有采取稳定的政府形式，因为它并没有取消贵族阶层，建立共和国的工作只做了一半。由于在这种情形下，世袭贵族制，即最差的合法政府，仍然与民主制存在冲突，所以，正如马基雅维利所阐述的，在设立保民官制度之前，政府形式并未确定下来而一直处于摇摆不定的状态。只有在设立保民官后，罗马才存在真正的政府和真正的民主制。事实上，此时的人民不仅是主权者，而且是行政官和法官；元老院只是一个附属于人民的委员会，其作用是缓和与集中政府的权力，而且执政官本人，尽管是贵族，尽管是首席行政官，尽管是战时的绝对统帅，在罗马也不过是为人民主持会议的主席而已。

自此以后，我们才看到罗马政府遵循其自然发展趋势而以强有力的态势往贵族制方向发展。我们可以这么说，由于罗马的贵族阶层在一定程度上取消了其自身，因此，罗马的贵族制不再像威尼斯或者热那亚那样，存在于贵族这个共同体中，而是存在于由贵族和平民组成的元老院这个共同体中，甚至存在于已然开始篡取积极权力的执政官这个共同体中。称号无法改变事物的性质，在人民拥有代其进行治理的统治者时，无论那些统治者冠以什么头衔，那些政府总归是贵族制。

滥用贵族制的结果，是内战和三巨头共治的局面。苏拉(Sulla)、尤里乌斯·恺撒(Julius Caesar)、奥古斯都(Augustus)成为事实上的国王，最终在提比略(Tiberius，又译“提贝留斯”)的专制统治下，国家解体。所以说，罗马的历史，并未驳倒我的理论，而是恰恰证实了我的理论。——原注

衰弱得无法维持现状。倘若政府既要扩张其地位又要放松其严厉程度,政府的力量就会完全化为乌有,其本身就会更难生存下去。因此,在政府衰落时,必须上紧发条并加强控制;否则,这个力量所维系的国家就会沦于毁灭。

国家解体,可以通过两种方式予以实现。

首先,是君主不再按照法律管理国家并篡夺了主权者的权力。此时,发生重要变化:萎缩的不是政府而是国家。我的意思是,庞大之国解体,并在其内形成另一个仅由政府成员组成的国家。这个国家对其他人而言,只能是他们的奴隶主和暴君。因此,从政府篡夺主权者之位的那个时刻起,社会公约就被破坏。于是,每个普通公民均有权恢复其天然自由,并被迫而不是根据义务服从他人。

其次,在政府成员各自篡夺那种只能由作为集体的他们所行使的权力的情形下,也会发生同样的事情。这仍然是一种违法行为,甚至会造成更大的混乱。这时候,可以这么说,有多少行政官就有多少君主,而且此时的国家,与政府一样处于四分五裂的状态,不是灭亡就是改变其存在形式。

当国家解体时,政府滥权的状况,无论是什么样的滥权状况,都通称为无政府状态。具体而言,民主制蜕化为暴民制,贵族制则蜕化为寡头制。我得补充一点,君主制就蜕化为暴君制。不过,最后这个词的含义是模棱两可的,需要加以解释。

在通常意义上,暴君,是指罔顾正义与法律而采用暴力实行统治的国王。但就其确切含义而言,暴君,是指无权享有王权而僭取王权之人。希腊人就是这样理解“暴君”一词的:凡是权力不合法的君主,无论是好是坏,希腊人都不加区别地称

为暴君。^[22] 因此,暴君和篡位者完全是同义词。

为了给不同的事物以不同的名称,我把篡夺王权之人称为暴君,而篡夺主权之人称为专制君主。暴君是违反法律夺取政权但依照法律实行统治之人,专制君主则是把他自己置于法律本身之上的人。因此,暴君不是专制君主,但专制君主永远都是暴君。

第十一节 论政治体的灭亡

体制最好的政府,其自然而又不可避免的倾向是走向灭亡。如果斯巴达和罗马都消亡了,什么国家还能期望永世长存呢?即使我们能够建立一种长寿的政府形式,也千万别梦想让它永存。若想成功,就不要去做不可能的事,也不要自诩我们自己能够赋予人类作品以人类物质条件所不允许的稳定性。

政治体犹如人体,从诞生那一刻起就开始走向死亡,它本身就包含着其毁灭的因子。但是,这两者都含有一种或大或小的强健而适合维持或长或短时期的组织。人体组织是大自然的作品,国家组织是人工作品。延长人的寿命不在人的能力范围之内,但给国家建立所可能拥有的最好组织而尽可能地延长

[22] “在奉行自由的城邦国家,永远掌权的那个人,就被人们称为或者视为暴君 (*Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate qua libertate usa est*)。”参见尼波斯(Cornelius Nepos):《米提阿底斯传》(*Life of Miltiades*)。诚然,亚里士多德认为暴君不同于国王,前者是为自己的利益而进行统治,后者是为臣民的福祉而进行统治。可是,不但所有的希腊作家普遍都是在另一种意义上使用该词,如最明显不过的是色诺芬(Xenophon)笔下的希罗(*Hiero*),而且从亚里士多德作出的区分也可以看出,自从开天辟地以来,还从未有过只有一个国王的情形。——原注

国家的寿命,就在人的能力范围之内。虽然体制最好的国家终将灭亡,但它将比其他任何国家灭亡得都更迟,除非发生某些意料之外的偶然事件而导致其夭折。

政治体的生命原理在于主权利力。立法权是国家的核心,行政权是国家的大脑,大脑指挥各器官的运作。大脑可能会瘫痪,而个体却仍然活着。一个人可以痴呆地活着,但是,一旦心脏不起作用,就会立即死亡。

国家的生存,不是依靠法律,而是依靠立法权。昨天的法律不约束今天的行动,但是,由于沉默就是默认,所以,主权者未废除其可以废除的法律,就视为主权者继续确认该法律的效力。主权者的一切意图一经宣告,就永远都是他的意图,除非撤销了其宣告。

人们为什么那么推崇古老的法律?就在于其古老。我们必须相信:那些古代法律,唯有卓越才能经久不衰;倘若主权者不是始终认为那些法律有益的话,早就把它们废除千百回了。这就是为什么在一切体制良好的国度里,那些法律的力量不但没有被削弱,反而不断获得新生力量的原因,而且古老的遵循先例原则,让那些法律日益受人推崇。反之,凡是法律发布时间越长就越无力之国,就表明其不再拥有任何立法权,而且国家已经死亡。

第十二节 论如何维护主权利力

主权者除立法权外没有其他任何力量,它只能依靠法律进行活动。由于法律只不过是公共意志的确认行为,所以,唯有

把人民召集起来,主权者才能采取行动。有人会对我说:“把人民召集起来,这简直是痴心妄想!”在今天,确实是痴心妄想。但是,在两千年前,并非痴心妄想。难道是人性发生了变化吗?——

精神王国存在可能性的范围,并没有我们想象得那么狭窄。是我们的弱点,是我们的罪过,是我们的偏见束缚了它们。卑鄙的灵魂绝不会信任伟大的人物;卑贱的奴隶则会讥笑“自由”这个词。

让我们从人们已做到的来考察未来可以做到的吧。我不谈古希腊共和国。在我看来,罗马共和国是一个伟大的国家,罗马城是一个伟大的城市。最后一次的人口普查数字表明,罗马那时可以携带武器的公民有四十万人;整个帝国的最后一次人口统计数字表明,它有四百多万公民,这还不包括属民、外邦人、妇女、儿童和奴隶。

可以想象,这个首都及其周围数量庞大的人民不时集会,该是多么困难!然而,罗马人民几个星期就举行一次集会,甚至还举行数次集会。罗马人民不仅行使主权之权,而且还行使部分政府之权。他们处理某些事务,审判某些案件,而且全体罗马人民在公共会场上往往既是行政官又是公民。

如果追溯各民族的早期史,我们就会发现大部分古代政府,即使像马其顿和法兰克^[23]那样的君主制政府,都存在类似

[23] 法兰克,即法兰克帝国(L'empire carolingien);法兰克系从5世纪到9世纪在西欧和中欧的一个王国,其疆域与罗马帝国在西欧的疆域基本相同。罗马帝国灭亡后,法兰克帝国在其存在的3个世纪中成为中欧最重要的国家,它当时是中欧的大国。在法兰克帝国瓦解后,其组成部分逐渐演变成今天的法国、德国和其他一些小国家。统治法兰克帝国的帝王出自墨洛温王朝和卡洛林王朝,查理大帝统治时期它达到了顶峰。——译注

的会议。无论如何,我列举的这一无可辩驳的事实本身,就回答了一切难题。从已经发生的推论可能发生的,是完全符合逻辑的推理。

第十三节 论如何维护主权权力(续一)

集会的人民批准一套法律而确定国家的体制,并不能万事大吉;建立永久性的政府,或者一劳永逸制定选拔行政官的办法,并不能万事大吉。除意外情况要求举行的特别集会外,必须定期、按期举行绝对不能取消或者延期的集会,这样到了规定的日期,人民就可以根据法律的规定合法地召开会议,而不再需要其他任何正式的召集手续。

但是,除这种只按期举行的集会外,其他一切的人民集会,即非由负责集会的行政官依照法定形式召集的人民集会,都应认定为非法,而且其一切活动也都应认定为无效,因为召集会议的命令本身就应当根据法律发布。

合法集会的频次,应从多方面进行考虑,无法作出千篇一律的规定。只能说,一般而言,政府越强大,主权者就应越加频繁地展示自己的力量。

有人会问,这对于仅有一个城市的国家可能行得通,但是,倘若一个国家有若干城市,该怎么办?分拆主权权力?或者把主权权力集中于一个城市,让其余城市都隶属于它?

我的回答是,两者都不采用。首先,主权权力只有一个而且是独一无二的,分拆它就会摧毁它。其次,一个城市,正如国家一样,不可能变得合法地隶属于另一个城市,因为政治体的

本质就在于服从与自由的和谐上,而“臣民”与“主权者”是同源的同义词,它们的含义均融汇在“公民”这一唯一的语汇中。

我进一步的回答是,把若干城市合并为唯一的城邦,始终不是好事;如果想进行这种合并,我们也不能期望可以避免种种天然存在的缺点。绝不能以大国滥权为借口,反对主张只要小国之人。然而,如何让小国,拥有抵御大国的力量?可以像往昔的希腊城邦抵抗波斯国王那样,可以像晚近的荷兰和瑞士抵抗奥地利王朝那样,拥有抵御大国的力量。^[24]

不过,倘若不能把国家缩小至恰当的疆域范围,还可以采取另一种办法:不设首都,由各个城市轮流充当政府所在地,并由各个城市轮流举行全国会议。

把人口平均分布在领土上,赋予各地同样的权利,让每一个地方都富裕而有活力。唯有采取上述措施,才能尽可能地让国家既强大又治理得好。请记住:城墙是用乡村房屋的残垣断壁建造的。每当我看到都城兴建一座宫殿,我就仿佛看到整个乡村沦为一片废墟。

第十四节 论如何维护主权权力(续二)

当人民作为主权组织而合法集会的那个时刻,政府的一切权限都中断,行政权也中止。于是,最渺小的公民身份就和最高级的行政官身份一样神圣不可侵犯,因为在被代表之人已经

[24] 希波战争时,希腊各城邦结成联盟,抗击波斯王国的进攻并赢得胜利;反抗奥地利王朝即哈布斯堡王朝的统治时,荷兰与瑞士结为联盟。——译注

出现的地方,就不能再有什么代表了。罗马平民大会上出现的大多数骚乱,是由于不知道或者无视这一规则而引起的。此时,执政官只不过是为人民主持会议的主席,保民官是纯粹的议长,^[25]元老院则什么也不是。

在上述中断期间,君主承认或者应当承认有一个事实上的上级。这个期间,一直受到君主的警觉关注。上述人民集会,由于对政治体是一种庇护而对政府是一种羁绊,因而在一切时代里,都是统治者的梦魇。所以,他们总是不遗余力地提出种种反对,设置种种刁难,许下种种诺言,试图阻止公民举行集会。公民们如若贪婪、懦弱、畏缩而且爱安逸甚于爱自由,就不能长期抗拒政府的百般努力。因此,随着政府的反抗力量的不断增长,主权权力终将消逝,于是,大部分城邦就会过早地倾覆灭亡。

但是,在主权权力与专制政府之间,有时候会出现一种下文必须谈到的中间力量。

第十五节 论议员或者代表

一旦公共服务不再是公民们的主要关注,并且他们宁愿从口袋掏钱而不愿本人亲自提供服务,国家就濒临毁灭。需要出征作战吗?他们可以出钱雇兵而自己待在家里。需要参加议会吗?他们可以推举代表而自己待在家里。由于懒惰与金钱

[25] 其含义大致与英国议会中的议长相同。即使一切权限都予以暂停,执政官与保民官的相似职能也会导致两者存在冲突。——原注

的缘故,他们因拥有奴役自己祖国的军人和出卖自己祖国的议员而走向死亡。

正是由于商业与手工业的繁忙,由于唯利是图,由于柔弱而贪图享受,导致人们用金钱代替本应亲自提供的服务。人们拿出部分收益,为的是可以更安逸地增加收益。出钱吧,不久你就会得到枷锁的。“金钱”这个字眼是奴隶的字眼,在城邦不知道有这个字眼。在真正自由的国度里,一切都是公民亲自做的,没有任何事情是用金钱代替的。他们花钱绝非免除自己的义务,他们甚至为了亲自履行自己的义务而花钱。我极不赞同通行的观点,我认为,与其说劳役违背自由,不如说租税违背自由。

一个国家的体制越好,公共事务在公民心里就越重于私人事务。私人事务甚至无足轻重,因为整个公共幸福构成每一个个体的大部分幸福。因此,必需由个体去努力追求的幸福很少。在治理良好的国家,人人都会飞奔着赶去参加各种集会;在治理不好的国家,没有一个人愿意挪动一步去参加集会,因为没有人会对集会上发生的事情感兴趣,因为人们预料在集会上公共意志不会占优势,而且最后也因为人们一心关注的是家事。好法律带来的是更好的法律,坏法律导致的是更坏的法律。一旦人人谈到国家大事时都说“这关我何事”时,就可以断定国家必将完蛋。

爱国心冷却,私利活跃,国家庞大,征服他人,政府滥权,这些都说明在国家集会中需要采用代表或者议员代表人民的方式。在某些国家,议员或者代表就是人们所称的第三等级。如此一来,两个等级的个体利益就摆在了第一位和第二位,而公共利益却只占第三位。

正如主权不能让渡,同理,主权也不能代表。主权本质上源自公共意志,意志不容被代表:要么是同一意志,要么是另一意志,不可能存在中间层。因此,人民的代表不是其代表,而且也不可能是其代表:他们只不过是人民的代理人而已,他们不能批准任何法案。不是人民亲自批准的法律,一律无效:它根本就不是法律。英国人民自以为是自由的,但那是大错特错:只有在选举国会议员期间,他们才是自由的。一旦选出议员,人民就是奴隶,就什么也不是。他们所采用的让他们享有短暂自由的那种方式,确实证明他们应该丧失自由。

“代表”是近代观念,它起源于封建制度,而封建制度是一种令人屈辱并让“人”这个名称丧失尊严的罪恶而荒谬的制度。在古代共和国甚至古代君主国,人民不曾有过“代表”,“代表”这个词本身不为人所知。尤其值得注意的是在罗马,保民官是如此神圣,人们甚至从不曾想过他们会篡夺人民的权力,而且虽然民众那么多,但是,他们不曾试图把任何一个公民投票权变为自己的权力。无论如何,根据格拉古兄弟^[26]时代发生的情形,即有部分公民不得不在屋顶上投票,就可以判断民众太多时会存在怎样的困难。

在权利与自由就是一切的地方,不方便算什么。对那些睿智的人民而言,一切都会得到妥善的安排,他们可以派遣役吏去做保民官永远不敢做的事,因为他们无须害怕役吏企图代表他们。

[26] 格拉古兄弟(Gracchi),指罗马共和国时期为维护共和而勇于改革并被反对派先后杀害的提比略·格拉古(Tiberius Gracchus,公元前160年-公元前133年)和盖乌斯·格拉古(Gaius Gracchus,公元前153年-公元前121年)兄弟,两人曾先后担任罗马的保民官。——译注

但是,保民官偶尔确实代表过人民,为说明是如何代表的,只需设想一下政府是怎样代表主权者的。法律纯粹是公共意志的宣告,所以,很显然,在立法权的行使上,人民不能被代表;但在实施法律的唯一力量行政权的行使上,人民可以并且应当被代表。这表明,如果加以详细考察,就会发现几乎没有几个民族有法律。无论如何,可以肯定,不拥有行政权的保民官,永远不会因为拥有受托履行职权的权利就可以代表罗马人民,但通过篡夺元老院的职权却可以代表罗马人民。

在希腊,凡是人民必须做的,都是为自己做的,因此,人民不断地在广场上集会。希腊人生活的气候温和;他们天生不贪婪;有奴隶为他们工作;他们最大的关注是自己的自由。没有上述同样的优势,如何拥有同样的权利?气候越恶劣,人的需求就越多,^[27]因为恶劣气候会导致广场一年有六个月无法驻足,冷得发抖的舌头发出的含混不清的话语不可能在露天广场上被人听清楚;人们更关心的是自己的收入而不是自己的自由;人们更害怕的是贫困而不是奴役。

什么?唯有依靠奴役才能拥有自由?也许是,两极相通嘛。凡是自然进程以外的东西都有其缺陷,文明社会尤其如此。确实存在以下这些不幸的情形:唯有牺牲他人,才能拥有自己的自由;唯有奴隶完全是奴隶,公民才拥有完全的自由。斯巴达的情况就是如此。至于如今的人们,虽然没有奴隶,但你们自己就是奴隶:你们以自己的自由换取了他们的自由。你们大肆夸耀这种选择,然而我却发现,其中体现更多的是怯懦

[27] 在寒冷之国,效仿东方人的奢侈和柔弱,就是想给自己套上他们的枷锁。如今,我们目前是比他们更必然地向奢侈和柔弱屈服。——原注

而不是人性。

我谈这一切的意思,绝不是说非有奴隶不可,也不是说奴役权是合法的。我只是想说明,自以为自由的现代人为什么有代表而古代人却没有代表的原因。无论如何,一个人一旦让他人代表自己,就不再自由,因为自由已不复存在。

综观一切,我不明白,主权者怎么可能在我们中间继续行使其权利,除非城邦非常小。但是,倘若城邦非常小,它会不会被征服?不会的!我将在下文阐述,^[28]怎样把伟大民族的对外力量与小国的简便制度以及良好秩序有机地结合起来。

第十六节 论创建政府的行为不是签订契约

一旦完全确立立法权,接下来就要以类似方式确立行政权。由于只能由具体行为行使的行政权本质上不同于立法权,所以,它自然与立法权相分离。倘若上述那样的主权者可以拥有行政权,则权利与事实就会混为一体,其结果是没人可以说清楚什么是法律、什么不是法律。于是,这种变质的政治体很快就会成为暴力的战利品,尽管本来是为防止暴力而创建政治体的。

由于根据社会契约全体公民都是平等的,所以,全体公民可以规定全体应该做什么,但是,没有人享有要求别人做他自己不做的权利。赋予政治体生命与运动所必不可少的权利,主

[28] 这就是我曾想在完成本书后继续做的工作,而且在探讨对外关系时,我将论述邦联制。这是一个全新的课题,其原则有待于论证。——原注

权者在创建政府时赋予君主的权利,正是这种权利。

有人认为,创建政府的行为,是人民与人民设立在其上的行政官之间的契约;这一契约,规定了双方当事人之间一方发号施令而另一方服从的种种条件。我确信,人们都会认为,这是一种奇怪的契约。且让我们看看上述观点是否站得住脚吧。

首先,正如不能让渡一样,最高权力不能更改;限制它就是摧毁它。主权者给自身设立上级,是荒谬而自相矛盾的:令它自己负有服从某一主人的义务,就是令自己恢复绝对自由的状态。

其次,显然,人民与某某人之间签订这种契约的行为,会是具体行为。由此可知,签订这一契约,既不是制定法律的行为,也不是主权者的行为,因此,它会是不合法的。

最后,也很显然,在彼此的关系中,缔约双方都会只处于自然法之下,而且彼此之间的协议完全没有任何保证。上述情况在各个方面都与文明状态相违背。手里掌握权力的人永远处于控制执行的地位,那无异于把“契约”的名称加之于如下这种行为一样:一个人对另一个人说:“我把我的全部财产给你,条件是你愿意还给我多少就还给我多少。”

在一个国家,只有一个契约,那就是结为一体的契约。这个契约本身排斥其他一切契约。无法想象其他任何公共契约不会破坏最初的契约。

第十七节 论政府的创建

应当以何种观念理解创建政府的行为?首先要指出的是,

这种行为是一种复合行为,或者说,是由其他两种行为——制定法律的行为与执行法律的行为——构成的。

通过前一种行为,主权者发布命令,必须设立一个这种或者那种形式的治理机构。这种行为显然就是制定法律的行为。

通过后一种行为,人民任命受托掌管已组建的政府的官员。这一任命,是一种具体行为,显然不属制定法律的行为,只是前述制定法律的行为的结果,只是政府的一种职能行为。

在政府出现之前如何能够实施政府行为,只是主权者或者臣民的人民如何在某些情形下成为君主或者行政官,是理解的难点。

正是在这一点上,可以揭示政治体令人惊讶的性质之一;正是这一性质,可以调和显然互相矛盾的行动。这一点,是通过主权者突然转化为民主政府而完成的,并没有发生任何值得注意的变化,而且仅仅是凭借一种全体对全体的崭新关系,公民就变成行政官,而且经历了从普遍行为到具体行为、从立法行为到执法行为的转变过程。

这种关系的转变,绝不是一种没有实例佐证的思辨玄虚:在英国国会里,天天都发生着这种事情。在一定情形下,为了更有利于讨论,英国国会下议院就把自己转变为全院委员会:前一刻它还是主权者所在地,下一刻它就变成了纯粹的委员会。因此,随后它就向作为下议院的它自己,报告全院委员会的审议结果,并且以这一头衔再次辩论已经以另一头衔作出决定的事项。

这确实是民主政府拥有的独特优势:凭借共同意志的简单行为就可以创建事实上的民主政府。随后,倘若其形式被采

纳,这个临时政府就可以继续掌权;也可以主权者的名义创建法律所规定的政府,若如此,则整个程序都很规范。除前述方式外,不可能根据迄今为止已阐述的原则,合法地采取其他方式创建政府。

第十八节 论如何防止政府篡权

以上所述进一步证明了第十六节的内容,而且阐明了如下观点:创建政府的行为不是签订契约,而是制定法律;行政权的受托人不是人民的主人,而是人民的官员;人民只要愿意,既可以任命他们,也可以罢免他们;对官员而言,不是签约的问题而是服从的问题;官员承担国家赋予的职权时,只不过是履行自己作为公民的义务而已,并没有任何讨价还价的权利。

因此,倘若人民创建的是世袭制政府,无论是由家族世袭的君主制,还是由某一阶层的公民世袭的贵族制,其所实施的行为都不是签订协议的行为。在人民另行选择改变行政机构之前,其形式是暂时的。

改变行政机构的形式总是很危险的,所以,千万不要触动已经建立的政府,除非它已不符合公共福祉的要求,这是真实的。但是,如此谨慎是政策的箴言,不是权利的准则:正如并非一定要把军事权交给将军一样,国家也并非一定要把政治权交给其官员。

在如此情形下,再怎么小心谨慎,也不可能遵循把正常合法行为与阴谋叛乱行为、全体人民的意志与团体派系的要求区分开来的种种必要程序,这也是真实的。此时,尤其重要的是,

必须避免对有害社会的要求作出让步,除非严格按照法律规定不能拒绝其要求。君主正是从这种义务中获取了极大利益:可以不顾人民而保留自己的权力,人们还不能说他是篡夺权力。君主似乎只是行使自己的权利,但是,他可以轻而易举地扩大自己的权利,并以维护公共安全为借口禁止举行那些旨在重建良好秩序的集会。因此,他利用不容人们打破的沉默,或者利用他所制造的不正常状态,获取那些因恐惧而保持缄默的人的支持,并对那些胆敢讲话的人进行惩罚。最初当选时任期是一年而后延长一年的十人委员会就是如此,他们试图通过禁止举行平民大会而永久保留自己的权力。世界上的一切政府,一旦被赋予公共权力,迟早都会采用这种轻而易举的方法篡夺主权者的权力。

我已经在前文谈及的定期集会,就是旨在防止或者推延这种不幸的发生。在并不需要正式召集手续的情形下,这种定期集会尤其能起到这种作用,因为在这种情形中,君主若要阻止集会,就不能不公开宣告自己是法律的破坏者和国家的公敌。

这种以维护社会条约为唯一目的的集会开幕式,应当永远采取提出如下两个提案的形式召开。这两个提案,绝不能取消,而且必须分别进行表决。

第一个提案是“主权者是否愿意维持现有的政府形式?”

第二个提案是“人民是否愿意让目前实际掌权之人继续掌权?”

我这里所假设的,是我认为我已经证明的东西,那就是,在国家中,没有任何根本法是不能废除的,即使是社会公约本身也不例外。如果集会的所有公民一致同意解除这个公约,毫无疑问这个公约就可以非常合法地被解除。格劳秀斯甚至认为,

每一个人都可以声明放弃其所在国家的成员身份,并且在离开该国时重新获得其天生的自由和财富。^[29]如果参加集会的所有公民不能实施他们每一个人可以独自实施的行为,那未免太荒谬。

[29] 当然,不是指为了逃避义务而离开一个国家,也不是为了避免在需要时而报效国家的情形。倘若属于上述情形,逃离就是犯罪而应受惩罚的行为,就是背叛而不是退缩行为。——原注

第四章

第一节 论公共意志是不可摧毁的

只要聚集在一起的几个人认为他们自己是一个整体,他们就可以拥有唯一一个与他们的共同生存以及共同幸福有关的意志。在这种情形下,国家的整个机制单纯而充满活力;它的规则清晰而易懂;不存在不协调或者有冲突的利益;公共福祉无处不显,只要有理智就能观察到。和平、团结、平等是政治阴谋的敌人。纯朴正直的人们正因为纯朴而不会轻易受骗;诱惑和甜言蜜语欺骗不了他们;他们当傻瓜甚至都欠精明。看到世上最幸福的人中有一群群农民在橡树底下处理国家大事,而且总是明智行事时,我们能不鄙视以种种伎俩和故弄玄虚导致自身声名显赫而又悲惨不堪的其他国家的精明手段吗?

上述那样治理良好的国家只需要极少的法律,而且在需要颁布新法时,这种需要已为人们所普遍意识到。第一个提议制定新法之人,只不过是说出了大家都已意识到的东西而已,而且让人人都决定使要实施的行为成为法律,无须阴谋诡计,无须滔滔雄辩,只要他确信其他人都会与他一起行动即可。

理论家们之所以误入歧途,在于他们看到只是在创建之初制度有问题的国家时,就认定在这些国家不可能实施该种制度。他们想到狡猾的骗子或者献媚的说客可以让巴黎或者伦敦的人民相信种种无稽之谈时,就大笑不已。他们不知道,克伦威尔^[1]完全可以被伯尔尼人民判处苦役、波佛特公爵^[2]完全可以被日内瓦人民判处劳役。

但是,当社会纽带开始松弛而国家变得衰弱时,当个人利益开始被人察觉而小团体开始影响大团体时,公共利益就会发生变化并出现对立面:投票时不再一致通过,公共意志不再是全体意志,矛盾和争端开始出现,最好的建议也不可能毫无争议地得到采纳。

当国家最终濒于毁灭而只能以空洞虚幻的形式苟且存在时,当社会纽带在每一个人心中都已折断时,当最自私的利益厚颜无耻地盗用“公共福祉”的神圣称号时,公共意志就会变得沉默:人人都受不可告人的动机的驱使,不再以公民身份提出自己的观点,好像国家从来就不曾存在过似的;有人还会假

[1] 奥列佛·克伦威尔(Oliver Cromwell, 1599-1659年),反对查理一世统治的17世纪英国资产阶级革命的政治军事领袖,在革命成功建立共和国后,却沦为实质是军事独裁者的护国公。——译注

[2] 波佛特公爵(法文:Duc de Beaufort,英文:Duke of Beaufort, 1616-1669年),即François de Vendôme(弗朗索瓦·德·旺多姆),法国国王亨利四世之孙,法国内战时期的投石党领袖。——译注

借法律名义通过仅以个人利益为目的的种种极不公正的政令。

上述情况会不会导致公共意志被消灭或者被腐化呢？根本不会，公共意志永远是稳固的、不变的、纯洁的。但是，它会屈从战胜了它的其他意志。每一个从公共利益中分离出自身利益的人都明白，他不能把两者彻底分开，但是，与他旨在获得的独占利益相比，他所分担的那份公共不幸在他看来可以忽略不计。除这种私利外，他与其他任何人一样强烈渴求符合自身利益的公共利益。甚至为金钱而出卖自己的选票时，他并未消灭自己内心的公共意志，只是回避公共意志而已。他所犯的错误是，不但改变了问题的内容，而且答非所问。因此，在投票时，他不是说“这应当有利于国家”，而是说“这有利于某个人或者某个党派，所以，应当采纳该提议”。于是，集会的公共秩序法则，更多的不是为了维护集会中的公共意志，而是为了确保总是对公共意志提出疑问并总是得到回答。

在主权者的一切行为中，仅简单的投票权——这是任何人都不能把它从公民手中夺走的权利——问题，我就有许多思考可以写在此处。发言权、建议权、分议权、讨论权——这些权利，政府总是煞费苦心地只留给其成员——也是如此。但是，这些重要内容需要另写一篇论文，因为在这篇论文里我不可能无所不谈。

第二节 论投票选举

从上一节可以看出，处理大众事务的方式，足以明显体现实际的社会道德状况以及政治体的健康状态。在集会中人们

越是和衷共济,也就是说,人们的意见越趋于一致,公共意志就越占统治地位。反之,争论不休、派别林立和乱吵乱闹,就表明个别利益占上风而国家衰弱。

在国家政体由两个或者两个以上的阶层组成时,似乎并没有那么明显地反映前述情形,如由贵族与平民组成的罗马政体就是这样:那两个阶层的争执,即使在共和国的鼎盛时期,也经常困扰着平民大会。然而,这种例外情形的表现比真实情况还更明显,因为由于那时的罗马政治体存在内在缺陷,所以导致——可以这么说——一国之内存在两个国家,两者的团结是不真实的,而两者的独立是真实的。确实如此,即使在最动荡的时期,只要元老院不加干涉,人民的投票表决,总是很平静地进行,总是以大比例的多数票通过。由于公民们只有一种利益,人民就只有唯一的意志。

在圆圈的另一端,会重现全体一致的情形:当公民全都沦陷于奴役状态而失去自由与意志时,就会出现这种情形。这时候,恐惧和奉承把投票表决改为口头欢呼表决;人们不再进行审议,仅剩下的不是崇拜就是咒骂。在罗马皇帝治下的元老院,其陈述意见的可耻方式就是如此。有时候,它如此行事时又谨慎得荒诞出奇。塔西佗^[3]就讲过,在奥托^[4]的统治下,

[3] 塔西佗(Tacite 或者 Tacitus),即普布利乌斯·科尔奈利乌斯·塔西佗(Publius Cornelius Tacitus),或者盖乌斯·科尔奈利乌斯·塔西佗(Gaius Cornelius Tacitus),曾担任罗马执政官、元老院元老,系雄辩家和历史学家,主要著作有《历史》和《编年史》。文中所述内容源自其著述《历史》第一卷八十五章。——译注

[4] 奥托(Otho 或者 Othon,公元32年-公元69年),又译“奥索”,即马尔库斯·撒尔维乌斯·奥托(Marcus Salvius Otho),罗马帝国皇帝之一。罗马帝国皇帝尼禄被迫自杀后的“四帝之年”(公元69年)中的第二位皇帝。奥托杀害其前任伽尔巴后,于公元69年即位,后因与维梯留斯争夺皇位战败而自杀。——译注

元老们在争相詈骂维梯留斯^[5]之时,竟千方百计地在同一时间制造出震耳欲聋的噪声,以防万一维梯留斯成为他们的主人,他也无从知道他们每个人都说了些什么。

上述各种因素,决定了按照发现公共意志的难易程度和国家盛衰的状况,应采取的计票方式和比较不同意见的基本原则。

唯有—种法律,因其性质而必须取得—致同意。这就是社会公约,因为政治结合是世上最自愿的行为。由于人人生而自由,并且都是自己的主人,所以,未经其本人同意,其他任何人不能以任何借口让任何人臣服。断言奴隶之子天生为奴,就是断言其天生不是人。

倘若在订立社会公约时存在反对者,其反对并不能导致契约无效,但会导致把那些人排除在契约之外。他们是公民中的外邦人。但在国家成立以后,定居行为就构成同意行为;居住在该国领土之内,就意味着服从其主权者。^[6]

除这一原始契约外,多数票永远可以约束其他—切人。这是由契约本身得出的结论。因此,人们会问,一个人怎么能够既是自由的,却又被迫服从并非其本人意志的意志?反对者怎么能够既是自由的,却又要服从他们不曾同意的法律?

我的回答是,上述问题问得很糟。公民同意了—切法律,

[5] 维梯留斯(Vitellius,公元15年—公元69年),又译“维特里乌斯”,即奥鲁斯·维梯留斯·日耳曼尼库斯(Aulus Vitellius Germanicus)。在公元69年的“四帝之年”中,维梯留斯击败前任皇帝奥托导致后者自杀,遂成为该年的第三位皇帝。后被“四帝之年”的最后一位皇帝提图斯·弗拉维乌斯·维斯帕西亚努斯(Titus Flavius Vespasianus)推翻。——译注

[6] 这当然应当始终理解为针对自由国家而言,因为在其他国家,家庭、财产、无处容身、生活所迫或者暴力行为都可能迫使—个人违背其意愿而留在该国。在这种情形下,仅凭其逗留行为,就可以不再断定其同意该契约或者其违反行为。——原注

包括那些不顾其反对而通过的法律,甚至包括那些若其胆敢违犯就会受到惩罚的法律。国家全体成员的不变意志,就是公共意志。正是这一意志,让他们成为公民并获得自由。^[7]在人民大会上提议制定一项法律时,人民被问的,确切而言并非人民是赞成还是反对这个提议,而是该提议是否符合公共意志,即他们的意志。每个人都以投票的方式表达其在这点上的意见,清点票数就可以发现公共意志。因此,若与我的意见相反的意见占上风,并不能证明别的什么,只是证明我错了,只是证明我所认为的公共意志不是公共意志。倘若我的个人意志占上风,我所做的就与我所想的相悖。在这种情形下,我就不是自由的。

当然,这必须以公共意志的一切特性仍然在多数人那里为前提;倘若不在多数人那里,无论你赞成哪一边,都不再可能享有自由。

在前文阐述个别意志如何在公共审议过程中取代公共意志时,我就已经充分地说明预防这种流弊的可行方法,稍后我还将进一步加以论述。我也已经提出判断可以宣告这种意志的赞成票比例的种种原则。一票之差可以破坏票数相等的状况,一票反对可以破坏一致同意的局面。但是,在一致同意和票数相等之间,还存在若干符合要求的多数票梯级情形,而对于其中的每一种情形,我们都可以按照政治体的状况与需要来确定其比例。

[7] 在热那亚,监狱的大门口和船上罪犯的枷锁上,都可以看到“自由”(libertas)这个词。这一警示真好真恰当。事实上,唯有各阶层的为非作歹之人,才会妨碍公民得到自由。在把所有为非作歹之人都关在船上的国家里,人们可以享有最完美的自由。——原注

确定上述比例可遵循两条基本原则：第一条是：讨论的问题越是重大，占优势的意见就越应接近于一致同意。第二条是：讨论的事项越是需要迅速解决，所规定的票数之差就越应缩小；必须马上作出决定的，多一票的多数票即可。这两条原则中的第一条似乎更切合法律，而第二条似乎更切合实际。无论如何，所必需的多数票的最佳比例，应结合这两个原则予以确定。

第三节 论推选

君主与行政官的推选——我已论及它是复合行为——可以采取两种方式，即遴选与抽签。这两种方式都已被不同的共和国所采用，而且这两者极其复杂的混合形式，至今在推选威尼斯总督时，仍然得到采用。

孟德斯鸠说：“抽签推选，符合民主政体的性质。”我同意这种说法，但为什么如此呢？孟德斯鸠接着解释说：“抽签是一种不会伤害任何人的选择方式，它让每一个公民都怀有服务祖国的合理愿望。”这番话说得没道理。

倘若我们牢牢记得行政官的推选是政府而不是主权者的一项职权，我们就会明白，为什么抽签是更符合民主政体性质的方式，因为对于民主政府而言，法令数量越少，行政机构相应就越好。

在一切真正的民主政体中，行政官职位并非利益好处而是负担责任，因而无法公平地把它赋予这一个人而不赋予另一个人。唯有法律可以把这种责任赋予中签之人。因为抽签时，人

人的条件都一样,选择又不取决于任何人的意志;所以,没有任何特殊适用情形可以改变法律的普适性。

在贵族政体中,君主选择君主,政府自己维持自己的生存,投票选举是合适的方式。

威尼斯总督的推选实例,不是推翻而是证明了这种区别:混合形式适合混合政府。把威尼斯政府视为一种真正的贵族制,是一种误解。虽然那里的人民没有参加政府,但是,那里的贵族本身就类似于人民。大量贫穷的巴拿波特人^[8]从未接近过任何行政官职位,而其贵族也只是拥有“阁下”的空头衔以及出席大议会的权利而已。那种大议会的人数与日内瓦的众议会一样多,其显赫的成员并没有比我们日内瓦的普通公民享有更多的特权。毋庸置疑,除两个共和国完全不同的差异外,日内瓦的自由民恰好相当于威尼斯的贵族,我们日内瓦的土著与居民相当于威尼斯的市民与人民,我们日内瓦的农民相当于威尼斯大陆的臣民。无论怎样看待威尼斯共和国,如果不考虑其版图大小,其政府与我们的日内瓦政府一样,都不属贵族制。两个共和国的全部区别在于,我们的日内瓦共和国不存在终身制的统治者,所以,我们不必像威尼斯那样采用抽签的方式。

在真正的民主政体中,抽签推选几乎没有什么缺陷。因为在那里,无论是在道德与才能方面,还是在品行与财富方面,人人都平等,所以,无论选择什么人,几乎都无所谓。然而,我已经说过,真正的民主政体只是一种理想。

在遴选与抽签两者并用的情形下,凡是需要特殊才能的职

[8] 威尼斯的贵族分为两等,即贵爵(Seigneur)和巴拿波特人(Barnabote),后者是贫穷的贵族。——译注

位,例如军事职位,就应该实行遴选,而抽签则适合只需要正常判断力并保持公正、廉洁的职位,例如司法职位,因为在一个体制良好的国家中,这些品质是一切公民所共有的。

在君主制政府中,无论是抽签推选还是投票选举,都没有任何地位。由于国君是当然的独一无二的君主与行政官,所以,其部属的选举权,只属于君主本人,而不属于任何人。当圣彼埃尔修道院长^[9]建议要大肆扩充法国国王的内阁并投票选举其成员时,他并没有想到他是在建议改变政府的形式。

我现在应当谈谈人民大会上的投票与计票的方式,然而,也许罗马政治制度史在这方面可以更有力地说明我所能阐明的一切原则。一个慎思明辨的读者,略加详细考察如何在一个由二十万人参加的大会上处理公共与私人事务,或许不无裨益。

第四节 论罗马平民大会

我们没有任何有关罗马初期史的可靠文献。人们所谈的罗马初期历史,甚至很可能只是传说而已。^[10]的确,一般认为,罗马民族最有启发意义的那部分历史,即罗马创建史,正是我

[9] 圣彼埃尔修道院长(Abbé de Saint-Pierre, 1658 - 1743年),法国人,著名政论家、作家,于1728年在《论多元会议》一书中建议法国各行政部门采用委员会制,可能是最早提出为维护和平必须建立国际组织之人。——译注

[10] “罗马”(Rome)这个名字,可能源自罗慕洛斯(Romulus),系希腊文,指“强力”之意;努玛(Numa)这个名字,也是希腊文,指“法律”之意(在卢梭所处的时代,人们普遍认为上述两词源自希腊文,但现代词源学研究成果否定了上述说法。——译注)。是否很可能罗马城最初的这两位国王预先拥有了与他们所从事的事业具有密切联系的名字?——原注

们最缺乏了解的。经验每天都在教育我们,是哪些原因导致了帝国革命,可是,由于目前已不再形成新的民族,所以,我们几乎只有凭推测来解释那些民族是如何形成的。

我们所发现的种种传统习惯,至少表明有其源头。凡是可追溯其源头、有最权威资料为依据以及有最有力证据予以证实的传统,都应认定是最确切可靠的。这就是我在研究世上最自由、最强大的民族如何行使其至高无上的权力时所努力遵循的准则。

古罗马建国后,新生的共和国,即由阿尔巴人、萨宾人和异邦人组成的那支创建队伍,分为三种人。以这种划分为基础而分出的每一部分人都称为部族。每一个部族分为十个库里亚,每一个库里亚再分为若干德库里亚,其首领分别称为库里昂和德库里昂。

此外,还从每一个部族中征集一百名骑兵或者骑士组成一支队伍,称为百人团。由此可见,在城市没有必要进行上述划分,当初作出那种划分纯粹是出于军事目的。然而,仿佛是一种伟大的本能,让罗马这个小城预先为自己提供了一套适合作为世界之都的政治制度。

划分部族后不久,就呈现出一种尴尬的局面。阿尔巴人部族和萨宾人部族保持稳定,而异邦人部族却因越来越多的异邦人移居罗马而不断壮大,导致该部族的力量不久就超过了其他两个部族。塞尔维乌斯补救这种危险缺陷的办法,就是改变划分规则,废除人种划分制度,取而代之的是按照每个部族的居住区域进行划分的全新制度。他把原来的三个部族分为四个部族,每一个部族占据罗马的一座山头并以该山头命名。这种划分制度,不但弥补了当时的人口不均衡状况,而且也防止了

未来再出现人口不均衡状况。为了确保这种划分不仅按地域而且也按人种进行,他禁止居民从一个地区迁入另一个地区,从而防止了不同人种的混居。

他还把以前的三个骑兵百人团增加了一倍,另外又组建了十二个骑兵百人团,不过仍然沿用从前的名称。通过采取这种简单而谨慎的办法,他在人民毫无怨言的情形下,成功地把骑兵组织与人民作了区分。

在四个城区部族的基础上,塞尔维乌斯又增加了另外十五个称为乡村部族的部族,因为这些乡村部族是由居住在划为十五个行政区的乡村人口所组成的。此后,又再增设了十五个部族。罗马人最终被分成三十五个部族,并一直保持不变,直至共和国消亡。

城市与乡村部族的区分,产生了一个值得注意的结果,因为其他地方没有类似的情形,也因为罗马道德风尚的保持以及帝国的扩张都归功于此。人们原以为城市部族很快就会垄断权力与荣誉,并且会毫不迟疑地贬低乡村部族的地位,但所发生的情形恰恰相反。早期罗马人爱好乡村生活是颇有名声的。他们的这种爱好源自于贤明的罗马创建者,是他们把农业劳动、兵役与自由结合在一起,并且可以这样说,是他们把美术、手工艺、谋略、财富以及奴隶制带入城市。

由于罗马最赫赫有名的人物都生活在农村并且耕种土地,所以,人们习惯于只在乡村里寻找共和国的栋梁之才。罗马最尊贵的贵族的这种生活状况,受到所有人的推崇;人们宁愿过乡村人勤劳简朴的生活,而不愿过罗马市民游手好闲的生活;在城里只会是不幸无产者的人,成为田地里的劳动者之后,就

会成为受人尊敬的公民。瓦罗^[11]说：“我们拥有伟大灵魂的祖先在乡村为那些在战争时期保护他们、在和平时期养育他们的强健而勇敢的人们建立托儿所，并非没有道理。”普林尼^[12]断言：“乡村部族之所以受到推崇，就是有组成该部族的那些人的缘故；若要羞辱懦夫，就把他们转让给城市部族，这是很丢脸的。”萨宾人阿庇乌斯·克劳狄乌斯^[13]归来定居罗马时，就是满载荣誉而编入一个乡村部族的，而且这个部族随后就以他的姓氏命名。最后，获得自由的奴隶，加入的总是城市部族，从来没有加入乡村部族的，而且在整个共和国时期，没有任何一例获得自由的奴隶成为行政官的，尽管其已经是公民。

那是一条很好的规则，但因推行得过头而最终发生变化，必然成为政治制度上的一种流弊。

首先，长期拥有任意把公民从一个部族转至另一个部族的权力的监察官，容许大部分人编入他们愿意编入的任何部族。这种做法肯定毫无益处，而且还取消了监察权的最大职能。其次，由于权贵们都把自己编入乡村部族，而获得自由的奴隶成为公民之后与群氓一起留在城市部族，所以，两种部族都不再具有任何地域意义，他们是混杂在一起的，不参考登记簿就无

[11] 瓦罗(Varro 或者 Varron, 公元前 116 年 - 公元前 27 年), 即马库斯·特伦提乌斯·瓦罗(Marcus Terentius Varro), 系古罗马学者和作家, 先后著有《论农业》等 74 部著作。——译注

[12] 普林尼(Pliny, Pline 或者 Plinius, 公元 23 年 - 公元 79 年), 即盖乌斯·普林尼·塞坤杜斯(Gaius Plinius Secundus), 通称为“老普林尼”(Pliny the Elder), 系古罗马作家、科学家, 以《自然史》(又名《博物志》)一书留名后世。其养子为“小普林尼”(Pliny the Younger), 也系古罗马名作家。——译注

[13] 阿庇乌斯·克劳狄乌斯(Appius Claudius, ? - 约公元前 448 年), 全名为“阿庇乌斯·克劳狄乌斯·克拉斯·伊雷吉伦西斯·萨宾努斯”(Appius Claudius Crassus Inregillensis Sabinus), 系古罗马政治家, 曾任执政官, 据传系制定著名的《十二铜表法》的古罗马十人委员会中的最核心人物。——译注

法分辨各个部族的成员；“部族”这个词的概念，就由属地性质变为属人性质的，或者更准确地说，几乎是徒有其名的。

此外，由于在地理上更靠近平民大会会场，所以，城市部族在平民大会上常常是更强势的团体，并会把国家出卖给堕落到向乌合之众购买选票的那些人。

至于库里亚，因为创建者在每一个部族设立了十个库里亚，所以，当时城墙以内的全部罗马人就组成了三十个库里亚。每个库里亚各有其庙宇、神祇、官吏、祭司以及称为大路节^[14]的节日，这一节日相当于后来乡村部族所过的乡村节。^[15]

到塞尔维乌斯采用新的划分制度时，由于不能在四个部族之间平均分配那三十个库里亚，他也无意触动他们，因此，相对独立于部族的库里亚，就成为另一种划分罗马居民的方式。但是，对于乡村部族及其成员而言，由于不存在库里亚的问题，由于这些部族是纯粹的民事组织，于是，就采用了另外一种征集部队的制度，罗慕洛斯^[16]的军事划分就显得多余。因此，虽然每个公民都编入了某个部族，但绝大多数人都不是库里亚的成员。

塞尔维乌斯还采用了第三种划分方法。这种方法与前述两种方法大不相同，但就其影响而言，却是最重要的一种方法。他把全体罗马人民分为六等，既不是按地域也不是按人种，而是按财富进行划分。头等是富人，末等是穷人，中间各等是不

[14] 大路节(Compitalia)，系古罗马人纪念守护神的节日，其日期由司法官员指定，主要是在大路上举行公共餐会，故名大路节。——译注

[15] 乡村节(Paganalia)，系古罗马人纪念农神与地神的节日，每年1月26日至28日在乡村举行，故名。——译注

[16] 罗慕洛斯(Romulus)，传说中古罗马城的缔造者，古罗马王政时期的第一个国王(在位时间公元前157年—公元前86年)。罗马城系以其名字命名的。——译注

富不穷之人。上述六个等级的人,又进一步分为一百九十三个组织,称为百人团。这些百人团是按照下列方式进行划分的:头等之人独占百人团数量的半数以上,末等之人只构成其中的一个团。因此,成员数最少的等级是团数最多的等级,而末等的全部人员只组成一个单位,尽管那一个等级的人独占罗马居民的半数以上。

为了不让人民识破最后一种划分方法的后果,塞尔维乌斯就给它涂上了一种军事色彩:他在第二等中插入两个甲冑士百人团,在第四等中插入两个军械士百人团,而且除末等外,每一等均作出老少之分,即区分负有服兵役义务之人与因年龄原因而法定免除兵役义务之人。相对于财富的区分而言,正是这种区分,更有必要经常进行人口普查和统计。最后,他规定必须在马提乌斯教场^[17]上举行集会,而且所有达到服役年龄之人都必须携带武器与会。

塞尔维乌斯不在末等中作出老少之分的原因,就在于不让构成末等的群氓享有拿起武器保卫祖国的权利,因为必须先有家园才能获得保卫家园的权利。至于点缀着今天各国国王军队里的那些数不清的乞丐队伍,恐怕其中不会有一个不被罗马人鄙夷地从军团里驱逐出去,因为那时的士兵是自由的捍卫者。

然而,在末等人中,还有无产者与“按人头计数之人”的区分。前者并非赤贫之人,至少可以为国家提供公民,有时候在紧急关头甚至还可以为国家提供士兵。至于那些一无所有之

[17] 马提乌斯教场(Campus Martius),又译为“战神广场”,占地约2平方公里。随着古罗马的城市发展,在该广场上建造起了越来越多的设施,其中的万神殿就是其标志性建筑。——译注

人,只能按人头计数,人们并不把他们当一回事,而马略^[18]是第一个屈尊征召他们入伍的人。

此处不必对第三种划分制度本身是好是坏作出判断,我认为也可以认定,倘若不是早期罗马人道德淳朴、大公无私、喜欢农业、鄙视商业活动与牟利之心,该种划分制度就不能付诸施行。近代有哪个贪得无厌、人心不足、耍弄阴谋、居无定所、玩转财富的民族,能够让这样一种制度延续二十年之久而不会导致国家垮台?我们还必须切实注意:罗马的道德风尚与监察官职位,由于比这种制度更强有力,纠正了该制度的缺陷;富人倘若过分炫耀其财富,就会贬至穷人等级阶层。

从上述一切来看,就不难理解,为何人们几乎总是只提到五等阶层,尽管事实上有六等阶层。第六等阶层,由于既不向军队提供士兵,又不在马提乌斯教场^[19]上参加投票,而且在共和国里几乎没有任何用处,所以,几乎不被人当作一回事。

对罗马人作出的种种划分情形,大致如上所述。现在让我们看看它们在集会中所起的作用。那些合法召集的集会,称作“平民大会”,通常是在罗马公共会场上或者是在马提乌斯教场上举行,根据召集的形式可以分为库里亚平民大会、百人团平民大会和部族平民大会三种。库里亚平民大会是罗慕洛斯创建的,百人团平民大会是塞尔维乌斯创建的,部族平民大会

[18] 马略(Marius,公元前157年—公元前86年),即盖乌斯·马略(Gaius Marius),系古罗马著名政治家、军事统帅。罗马战败于日耳曼人的危难之时,他当选古罗马执政官,进行军事改革,实行募兵制,最终击败日耳曼人。古罗马社会因募兵制而发生变化,士兵越来越依附于将领个人,成为其政治资产,最终导致古罗马逐渐走向独裁和帝制。——译注

[19] 我之所以提及马提乌斯教场,是因为百人团平民大会在此处举行。其他两种形式的平民大会,系在罗马公共会场或者其他地方举行的,此时“按人头计数之人”就与第一等公民一样,具有同样大的权力和影响。——原注

是人民的保民官创建的。除举行平民大会外,不能通过任何法律,不能选举任何行政官。由于没有一个公民没有编入某个库里亚、某个百人团或者某个部族,因此,没有任何公民不享有投票权,无论在法律上还是在事实上,罗马人民都是真正的主权者。

合法召开平民大会,并使其行为具有法律效力,必须具备三个条件:第一,召集大会的机构或者行政官必须拥有应有的权力;第二,大会必须在法定日举行;第三,占卜预示的必须是吉兆。

第一条规定的理由无须解释。第二条是政策问题:在节日或者赶集日不许举行平民大会,是因为那时的乡村人进入罗马城是为了办理自己的私事,他们那天没有时间待在公共广场上。有了第三条规定,元老院可以控制躁动而自傲的人们,而且还可以及时抑制欲谋反的保民官的狂热,尽管保民官可以找到多种办法摆脱这种束缚。

制定法律与选举首领,不是提请平民大会审议的唯一事项。由于罗马人民将政府最重要的诸多职权夺取而自行行使,因此,可以这么说,欧洲的命运就是在其集会中决定的。应当讨论决定的事项不同,集会的目的就不同,集会的形式也不同。

要评判这些不同的形式,加以比较就可得出结论。罗慕洛斯设立库里亚的目的,是旨在以人民制约元老院,以元老院制约人民而维持他自己对这两者的支配地位。因此,他通过集会这种形式,让人民在数量上占优势,用以平衡他留给贵族的权力与财富优势。但是,为维护君主制精神,罗慕洛斯还是留给了贵族们更多的优势,因为贵族的受保护人可以影响多数票。这种值得赞美的保护人与受保护人制度,是政治与人道的杰

作；没有这种制度，与共和国精神公然背道而驰的贵族就无法生存。唯有罗马享有为全世界树立良好范例制度的荣光。这一制度从未导致任何流弊，但也永远不曾为后人所仿效。

由于这种库里亚平民大会在王政时期一直存续至塞尔维乌斯时代为止，由于人们认为塔尔干王朝末期的统治不合法，因此，一般把王政时期的法律称为“库里亚法”。

在共和时期，库里亚仍然只限于四个城市部族，而且只编入罗马的一般民众，故不再符合代表贵族的元老院的利益，也不再符合虽为平民却代表富裕公民的保民官的利益。因此，库里亚不被信任而声名扫地，导致三十名役吏开会就可作出应由库里亚平民大会作出的决定。

百人团的划分非常有利于贵族，但人们刚开始时难以看出，为何元老院在选举执政官、监察官和其他贵族行政官的百人团平民大会中始终不占优势。的确，由于把全体罗马人民分为六等后再划分的一百九十三个百人团中，第一个等级就占其中的九十八个百人团，而且由于只按百人团计票，因此，仅第一个等级的票数就超过其他各等级的总票数。当第一个等级的所有百人团的意见一致时，甚至不必计算其余百人团的票数，于是，最少数人的决定，就被视为大多数人的决定而予以通过。因此，可以这么说，在百人团平民大会中，一切事情与其说由票数的多少决定，不如说由钱包的胀瘪决定。

但是，这种极端的权威可以通过两种途径得到缓冲。首先，保民官通常属于富有阶层，而且大多数平民也总是如此，所以，他们在第一等级中的影响，可以与贵族的影响分庭抗礼。

其次，第二种途径是这样的：罗马人不是完全按等级顺序组织百人团进行投票——倘若按等级顺序投票，就总是由第一

等级的人开始投票——而总是通过抽签选定一个百人团，让这个百人团单独投票选举，^[20]然后另选一天再按等级顺序召集所有百人团进行同一项投票选举。这种投票，通常是确认第一等级的投票结果。如此这般，榜样的权威就按照民主制原则，由等级让位于抽签。

上述习惯还有如下一个好处：在两次投票选举之间，乡村公民有时间了解临时提名为候选之人的优点，因而不会在不了解的情形下投票。但是，在加快投票进程的借口下，这种习惯最终被废止，于是，原先的两次投票都改在同一天进行。

严格而言，部族平民大会才是罗马人民的议会。部族平民大会只能由保民官召集，并在该大会上选举保民官和通过平民制定的法律。在这种大会上，元老院不仅毫无地位，甚至无权出席会议。由于元老们不得不服从他们自己不能投票表决的法律，所以，在这方面，他们比最卑微的公民还更不自由。说这不公平，完全是一种误解，但是，仅此一点就足以让一个没有吸收其所有成员的政治体的政令无效。即使所有的贵族都有权以公民身份出席平民大会，但是，作为纯粹个体的他们，对于按人头计算选票的选举，也不会有多大的影响，因为在这种场合，最卑微的无产者与元老院的首席元老并无二致。

由此可见，除为投票而采取种种方式划分如此之多的人民所产生的上述影响外，这些划分方式本身并非无关紧要，其实，每一种方式所产生的结果，与人们选择这一方式的目的都有关。

[20] 通过这种抽签方式选出的百人团，就称为特权团(*praerogativa*)，因为它是被要求第一个投票的。“特权”(prerogative)这个词，就来源于此。——原注

我们不必深究细节,根据前文所述就可以得出如下结论:部族平民大会最有利于民主政府;百人团平民大会最有利于贵族制政府;唯有罗马普罗大众占多数的库里亚平民大会,有利于暴君制政府和险恶用心之人,因此,该大会必定是声名扫地,甚至连那些谋反之人也都避免采用这种过于暴露其计划的大会。但无可争议的是,唯有百人团平民大会,可以体现罗马人民的全部尊严,因为唯有百人团平民大会涵盖所有人,而库里亚平民大会将乡村部族排除在外,部族平民大会将元老院和贵族排除在外。

至于收计票方法,虽然没有斯巴达人的那么简单,但在早期的罗马人中,就像他们的道德风尚一样简单:每个人都高声宣布自己的那一票,记录员依次把它们记下。每个部族的多数票决定该部族的表决结果,各部族间的多数票决定人民的表决结果。库里亚和百人团也是如此。倘若公民们普遍诚实,倘若人人都耻于公开投票赞成不公正的意见或者微不足道的候选人,上述做法不失为好办法。但是,当人民腐化堕落至出现购买选票时,为了用怀疑制止购买者并防止流氓无赖沦为卖国贼,采用秘密投票的方式就是适宜的。

我知道西赛罗^[21]谴责上述改变,而且他把共和国灭亡的部分原因归咎于此。虽然我明白西赛罗的话在这点上有影响,但是,我不能同意他的意见。相反,我坚持认为,正是由于没有做出足够大的改变,才加速了国家的灭亡。正如健康人的饮食

[21] 西赛罗(Cicero,公元前106年-公元前43年),即马库斯·图利乌斯·西赛罗(Marcus Tullius Cicero),系罗马共和国时期的著名政治家、演说家、散文家,有“拉丁语雄辩家”之誉,还被认为是三权分立学说的古代先驱。公元前64年当选为执政官。在罗马共和国末期,因坚持共和制而被处死。——译注

起居方式不适宜于病人一样,我们不能期望适用于善良人民的法律可以用来治理已腐化堕落的人民。没有什么比威尼斯共和国的悠久历史更能证明这一准则。威尼斯共和国的影子至今犹在,就完全是因为其法律仅适宜于坏人。

于是,每个公民都发给一张选票,每个公民都可以在任何人都不知道其意见的情形下投票,收票、计票、比较票多票少等也采用新的方法。但是,所有这些预防措施都不能阻止人们经常怀疑负责上述职责^[22]的官员的诚信。为了防止选举投票的舞弊与交易,最终颁布了种种禁令,但是,禁令之多表明禁令毫无作用。

至共和国末期,为弥补法律的不足,常常不得不采取种种非常规的权宜之计。有时候,假托神灵,但是,这种办法只能欺骗人民,却不能欺骗统治人民的人。有时候,趁候选人尚未将其阴谋付诸实施,就突然召开大会。有时候,看出人民已被拉拢而将作出错误决定时,就一味空谈而消磨整个会期。然而,野心家最终还是规避了这一切防御措施。最难以置信的是,虽然存在上述种种流弊,但是,凭借古老成规,广大人民竟从未停止过选举行政官、制定法律、审判案件以及处理一切公私事务,而且几乎与由元老院亲身实施一样轻松顺利。

第五节 论保民官职位

当国家各个组成部分之间不能维持应有的均衡状态时,或

[22] 指选票的保管、分发和回收之责。——原注

者当无法消除的因素不断改变它们相互之间的关系时,人们不得不设立一种独立于其他组成部分的特殊行政机构。它能促使各个组成部分之间恢复正常的关系,在君主与人民之间,或者在君主与主权者之间,或者在必要时同时在上述两者之间,提供联系纽带或者中介。

我称之为保民官职位的这种机构,是立法权与法律的守护者。它有时可以保护主权者不受政府的侵犯,就像古罗马人民的保民官那样;它有时可以支持政府而反对人民,就像目前的威尼斯十人委员会那样;它有时可以维护双方之间的平衡,就像斯巴达的监察官那样。

保民官职位不是城邦的组成部分,而且也不应该分享立法权或者行政权。正是如此,保民官职位的权力才更大,因为虽然他不能作出任何决定,但他可以阻止人们作出任何决定。作为法律的捍卫者,他比制定法律的主权者与执行法律的君主更神圣、更受人尊敬。从古罗马的如下情形,就可以非常清楚地看出上述事实:古罗马那些高傲的贵族尽管总是鄙视全体人民,但是,他们却不得不向一个既无占卜权又无司法权的人民官吏低头。

保民官,控制得好,可以成为良好体制的最强有力的支柱,但是,只要他的力量略微过一点点,就会颠覆一切。至于软弱,那不是保民官的本性:只要有一点点权力,他实际拥有的权力就绝不会少于他应当拥有的权力。

当本应当抑制行政权的保民官篡取行政权后,当本应当保障法律的保民官摒弃法律后,就会堕落为暴君。在斯巴达还能保持它的道德风尚时,其监察官的庞大权力不足为患,但是,一旦其权力开始腐化,就是加速腐化。暴君杀害阿基

斯^[23]的血仇,被阿基斯的继承者所报。例如,在斯巴达,监察官的罪与罚,就加速了共和国的灭亡;至克里奥门尼斯^[24]之后,斯巴达就不足一提。古罗马就是这样覆灭的:保民官通过法令篡夺的额外权力,在为保障自由而制定的法律的帮助下,最后竟成为破坏自由的皇帝们的护身符。至于威尼斯的十人委员会,就是血腥的委员会,对贵族对人民都同样是恐怖之物,而且在堕落之后,它不但根本不是法律的崇高保护者,而且反而只在暗中从事那些骇人听闻的勾当。

保民官如政府一样,其成员数量越多,其威信就越弱。古罗马人民的保民官,最初只有两个,后来增至五个。当保民官们希望再让其成员数量翻番时,元老院答应了他们的要求,因为元老院相信可以让他们彼此掣肘。后来的情形果然不出元老院所料。

防止如此强有力的机构篡权的最佳办法——尽管尚未有政府采用这种办法——就是不让这种机构成为永久性的而给它设定行使权力的期限。这种期限不应太长,以免有时间滋长滥用职权的现象。这种期限,可以由法律作出规定,而且明确规定,在必要时可以很方便地由特别委员会予以缩短。

在我看来,上述方法并没有任何不妥之处,因为正如我已经论述的,由于保民官职位不是体制的组成部分,所以,撤销它也不会影响体制。在我看来,这种方法反而是可取的,因为重

[23] 阿基斯(Agis),系指斯巴达国王阿基斯四世(在位时间公元前244年—公元前241年),因实施改革,推行莱克格斯所制定的制度,重新分配土地等,被监察官杀死。——译注

[24] 克里奥门尼斯(Cléomènes 或者 Cleomenes),系指斯巴达国王克里奥门尼斯三世(在位时间公元前236年—公元前221年)。他逮捕并杀死监察官,恢复莱克格斯的制度,进行广泛改革。后败于马其顿王国而客死埃及。——译注

新恢复的行政官并非从前任所行使的权力出发,而是从法律所赋予的权力出发。

第六节 论独裁官职位

僵硬的法律会妨碍法律因事制宜,在某些情况下还会让法律成为恶法,而且在危急关头还会导致国家灭亡。法律规定的程序及其慢吞吞的节奏,都需要时间,而局势有时不允许耗费那么多时间。很可能出现千千万万的立法者并没有规定的情形,认识到不能预见一切就是极其必要的预见。

因此,把政治制度强化至无法暂停其实施的地步,是没有必要的,何况甚至连斯巴达都曾让其法律处于休眠状态。

无论如何,唯有避免最大的危险,才值得去冒改变公共秩序的风险,因此,绝不应当停止执行神圣的法律,除非国家处于生死存亡关头。对于这种罕见而又显见的情形,可以制定特别法,将维护公共安全的责任托付给最值得信任的人。根据危险的性质,可以通过两种方式进行这种委托。

倘若扩大政府的活动足以挽救危局,就可以把政府权力集中于一两个成员的身上。这种方法,改变的不是法律权威,而仅仅是法律的执行形式。但是,倘若危险大到烦琐的法律程序竟成为保障法律实施的障碍,就必须任命一个有权让一切法律沉默并暂时中止主权权力的最高首领。在这种情况下,公共意志不容置疑,很显然,人民的首要意图就是国家不能灭亡。暂时中止立法权绝非等同于取消立法权:行政官可以让立法权沉默但不能让它发言,可以控制立法权但不能代表立法权,可以

从事一切行为但不能立法。

罗马元老院以一种庄严的仪式授权执政官保卫共和国的安全时,采用的就是第一种方法。从两个执政官中任命一个独裁者时,采用的就是第二种方法,这种做法是罗马从阿尔巴^[25]借鉴的。^[26]

在共和国初期,罗马常常不得不采取独裁制,因为国家根基不牢,仅凭制度的力量难以维持。此时的罗马道德状况,让在其他时代必须采取的种种防范措施显得多余:人们既不担心独裁者会滥用权力,也不担心他任期届满后仍然抓住权力不放。相反,如此大的权力,对于被赋予该权之人而言,反而是一种负担。独裁者总是急急卸下这种权力,仿佛取代法律的职位是负担过重、危险过大的职位。

危险不在于滥用权力而在于贬低权力,就是这点,让我指责罗马早期轻率施行独裁官制度。只要人们把这种制度滥用于选举、奉祀以及纯粹的仪式上,就不得不担心这种制度在紧要关头存在弱化的危险,就不得不担心存在人们习惯于把仅仅用于无谓仪式上的这种官职视为空头衔的危险。

到共和国末期,已经变得更为慎重的罗马人,正如从前毫无理由滥用独裁制那样,吝惜于采用独裁制。不难看出,他们的恐惧缺乏根据,那时力量薄弱的首都对于制衡城内的行政官而言反而是一种安全保障;在一定情形下,独裁者能够捍卫公共自由,而不可能侵犯公共自由;罗马的枷锁并不是在罗马城

[25] 阿尔巴(Alba-Longa),系古罗马拉丁地区最古老的城市,于古罗马王政时期被毁,其居民即阿尔巴人移入罗马。——译注

[26] 其任命是在夜间以秘密方式进行的,仿佛把某个人置于法律之上是很羞耻的。——原注

内铸成的,而是在它的军队里铸成的。马略对苏拉^[27]以及庞培^[28]对恺撒^[29]的软弱抵抗足以说明,以罗马城内的权力抵抗罗马城外的武力意味着什么。

这一过失导致罗马人犯下重大错误。例如,在处理卡提里纳阴谋叛乱事件^[30]时,未任命独裁者,就是犯了如此错误。这一事件只是罗马城本身的问题,至多也不过是意大利某一省区的问题,所以,倘若当时的法律赋予独裁者无限权力,就可以让他轻而易举地驱除该阴谋叛乱活动。事实上,那场阴谋叛乱活动,只是被审慎之人无权期待的种种机缘巧合所镇压。

可是,元老院没有任命独裁者,反而满足于把全部权力交给执政官。正因为如此,为采取有效行动,西塞罗不得不在关键时刻逾越其权限。倘若是在最初的狂喜中,他的上述行为得到了批准,那么,后来要求他对违反法律所导致的公民流血事

[27] 苏拉(Sulla 或者 Sylla,公元前138年-公元前78年),即卢基乌斯·科尔内利乌斯·苏拉(Lucius Cornelius Sulla),罗马政治家和将军,曾任古罗马执政官。原为马略部下,后反对并赶走马略等,获得终身独裁官的称号。——译注

[28] 庞培(Pompée 或者 Pompey,公元前106年-公元前48年),即伟大的格奈乌斯·庞培(Gnaeus Pompeius Magnus),古罗马政治家、军事家。公元前60年,与恺撒、克拉苏结成三巨头同盟,共同统治罗马。曾与克拉苏一起任执政官。克拉苏死后,成为唯一的执政官,但在与恺撒的争权过程中,被后者所败,逃亡埃及后被人杀死。——译注

[29] 恺撒(Caesar,公元前100年-公元前44年),即盖乌斯·尤里乌斯·恺撒(Gaius Julius Caesar),罗马共和国末期杰出的军事统帅、政治家。——译注

[30] 卡提里纳阴谋叛乱事件(Catilinarian Conspiracy):卡提里纳(Catilina,公元前108年-公元前62年),又译“卡提里那”或者“喀提林”,系罗马贵族、苏拉部将。公元前63年,卡提里纳竞选执政官失败后,计划刺杀执政官西塞罗和其他对其有敌意的元老。刺客来到西塞罗家,行迹败露,落荒而逃。两天后在元老院会议上,卡提里纳仍然照常出席。西塞罗当众揭穿谴责他,发表了历史上著名的演说。卡提里纳受到众人谴责后,其本人及其追随者遭到以西塞罗为首的共和派的残酷镇压。卡提里纳曾成功逃脱镇压,最终与共和军激战而败,并被杀。后来西塞罗因此而遭到审判并被处死。卢梭下文提到的“后来要求他对违反法律所导致的公民流血事件负责,也是公正的”以及“他作为法律的破坏者而受到惩罚,也是公正的”,即指此事。——译注

件负责,也是公正的。而对于独裁者,永远不可能提出这样的非难。不过,这位执政官的滔滔辩才迷惑了大家。其实,虽然他本人是罗马人,但是,他爱自己的荣耀甚于爱自己的祖国;与其说他是竭力以最合法和最稳当的方式来挽救国家,倒不如说他是竭力让自己获取如此行事的所有尊荣。^[31]所以说,他作为罗马的解放者而备享尊荣,是公正的;他作为法律的破坏者而受到惩罚,也是公正的。无论撤销其有罪判决的行为是多么英明,毫无疑问,那只是一种恩赦。

无论采取何种方式实施这一重要的独裁授权行为,重要的是必须将授权限定在极短的时间内,而且绝对不能延期。在需要采取独裁制的危急关头,国家不是迅速毁灭就是迅速得救;一旦紧急需要不复存在,独裁不是变成暴政,就是毫无用处。在罗马,独裁者的任期只有六个月,大部分独裁者都是在任期未几时就辞职。倘若任期长一些,他们很可能会企图把任期再加以延长,就像任期一年的十人委员会所做过的那样。独裁者拥有的只是处理导致其被选为独裁者的紧急事件的时间,不享有考虑其他事项的时间。

第七节 论监察官职位

正如公共意志通过法律予以宣告一样,公共判断就是通过监察官而予以宣告的。公共意见就是监察官执行法律的形式,

[31] 倘若提议任命独裁者,他就可能无法获得上述荣誉,因为他不敢提名自己为独裁者,而且他也不敢肯定其同僚会提名他为独裁者。——原注

并且像君主那样，只能适用于具体案件。

因此，监察官仲裁庭根本不是人民意见的仲裁者，只是人民意见的宣告者，而且只要两者的意见存在分歧，监察官仲裁庭的决定就是无效的。

截然区分一个民族的道德风尚与其崇尚对象，是徒劳的，因为这二者都源自同一原则，所以，它们必然是浑然一体的。世界上没有一个民族的爱憎取舍，不是取决于其意见而取决于其天性的。因此，纠正其意见，就可以端正其道德风尚。人们总是爱好美好的事物，或者说，爱好他们自认为美好的事物。然而，正是在评判何为美好上，人们会犯错误。因此，必须对这种评判加以规范。评判道德风尚，就是评判荣誉，而评判荣誉，就是从公共意见中找出评判之法。

人民的意见，是从其体制里诞生出来的：虽然法律并不调整道德风尚，但是，让道德风尚得以诞生的就是立法。立法工作削弱之时，就是道德风尚败坏之际。在如此情形之下，监察官的评判也不可能完成法律未能完成的任务。

由此可见，监察官对于维护道德风尚或许有用，但对于重建道德风尚永远不会有用。法律充满力量之时，可以设置监察官；一旦法律丧失力量，一切希望都化为泡影；法律丧失力量之时，就没有合法权力可以保持力量。

监察官通过防范公共意见腐化变质的方式，通过英明裁决而维护正确的公共意见的方式，有时甚至采取在公共意见尚未确定之时就把公共意见固定下来的方式，维系道德风尚。决斗时带副手的习惯，在法兰西王国曾经盛极一时，但国王一纸诏书中“……至于那些怯懦得要找副手的人们……”的寥寥几个字就把它废除了。诏书上的这一判断，因为预见公共判断，

所以,一下子就决定了那种习惯的命运。然而,倘若同一来源的诏书试图宣布,决斗本身就是一种怯懦行为,尽管确实如此,但由于公众意见不这样认为,故公众就会对这种决定加以嘲笑,因为对于这件事,公共判断早已经形成。

我已在别处论述过,^[32]由于公共意见不受任何限制,所以,为代表公共意见而设置的这种监察官仲裁庭,必定是不受一丝一毫的约束。对罗马人以高超手法所运用的这种制度,而且拉西第蒙人^[33]甚至运用得更好的这种制度,怎么赞美都不过分,可惜的是,它在我们现代人手中已完全失传。

有一道德败坏之人曾在斯巴达议会上提出了一条好建议,但其监察官不仅置之不理,而且还让另一有德行的公民提出同样的建议。尽管没有对任何一方加以赞扬或者谴责,但是,这对后者而言,是何等荣誉;这对前者而言,是何等侮辱!曾有几个来自萨摩斯岛^[34]的醉汉弄脏斯巴达监察官仲裁庭,^[35]第二天,斯巴达人就发布公告,明令允许萨摩斯岛人可以下流。真正的惩罚,也不会比这种免于惩罚更严厉。因此,在斯巴达宣布何为体面或者不体面后,整个希腊对于斯巴达的评判都没有异议。

[32] 在本节,我只是提出已在《致达朗贝尔先生书》中更为详细阐述的意见。——原注

[33] 拉西第蒙人(Lacédémonien),即斯巴达人。由于斯巴达位于希腊半岛南部的拉西第蒙,故有此称呼。——译注

[34] 萨摩斯岛(Samos),位于爱琴海北部的一个希腊岛屿。在古代,该岛为爱奥尼亚文化的中心,出产著名的葡萄酒和萨摩斯红色陶器(罗马人称为“萨摩斯瓷器”)。——译注

[35] 他们来自另一个岛屿,但我们那么精美的语言,不允许我在此处指出他们的名字。——原注

第八节 论公民宗教

起初,人类除诸神以外并没有什么国王,除神权统治以外并没有什么政府。他们像卡里古拉那样思考,而在当时,他们的想法是对的。经过相当漫长的岁月,人类的思想与感情才发生变化,才决定把自己的同类视为自己的主人,并自以为如此这般会对自己有利。

从每一个政治社会都奉有其神的这一事实,就可以得出如下结论,有多少民族就有多少神。两个彼此不同而且几乎总是敌对的民族,不可能长期认同同一主人,因为两支交战的军队不可能服从同一统帅。所以,民族的划分造成了多神局面,并由此而产生了神学与政治上的偏执。下面就要谈到,这两种偏执本质上是相同的。

古希腊人认为他们崇拜的神也受蛮族人崇拜的幻想,源于他们把自己视为那些蛮族的天然统治者的幻想。在我们这个时代,倘若还把不同民族崇拜的神混为一谈,那简直是迂腐得荒唐可笑,就仿佛莫洛克神、^[36] 萨特恩神、克洛诺斯神^[37] 都

[36] 莫洛克神(Moloch、Molech、Molekh、Molek 或者 Moloc),又译“摩洛神”,系上古闪米特人的神明,盛行于上古地中海东南岸地区,迦南人、亚扪人、希伯来人、腓尼基人等均熟悉该神。此神在上古与火祭儿童有关。在当代欧美语言中,该词有特定的引申含义,指代要作出极大牺牲的人物或者事业。——译注

[37] 克洛诺斯神(Chronos 或者 Chronus),系希腊神话的时间之神。无论是外文还是中文,其名称都很容易与提坦十二神中的克罗诺斯神(Cronus 或者 Kronos)相混淆。后者系天空之神乌拉诺斯与大地之神盖娅的儿子,其父乌拉诺斯残暴统治的推翻者,希腊神话中黄金时代的领导者,宙斯神的父亲。——译注

是同一个神！就仿佛腓尼基人^[38]的巴尔神、^[39]希腊人的宙斯神、^[40]拉丁人的朱庇特神^[41]都是同一个神！就仿佛不同名称的虚幻之物至今仍然具有共同之处！

倘若有人问，在异教时代，每个国家都有其信仰崇拜，都有其神，何以未曾发生宗教战争？我的回答是，其原因就在于每个国家各有其信仰崇拜、各有其政府而神法不分。政治战争也是神学战争，可以这么说，神的活动范围是由国家疆域所决定的。某一民族的神对于其他神并不享有任何权利。异教之神并非嫉妒之神，他们在彼此之间分享着整个世界。甚至摩西^[42]本人以及希伯来人在谈到以色列的上帝时，有时也是这么认为的。没错，他们确实是把遭到流放、注定要灭亡并且其土地必定要由他们占领的那个民族即迦南人^[43]的神，视为无物。但是，请看看他们是怎样谈论他们不得不停止进攻的相邻民族的神明吧。耶弗他^[44]对

[38] 腓尼基(Phénicie 或者 Phoenicia)、腓尼基人(Phénicien 或者 Phoenician):腓尼基系古代地中海东岸的一个地区,其范围相当于如今的黎巴嫩。腓尼基人是闪米特人的一支,系犹太人的近邻。腓尼基人善于航海与经商,在全盛期曾控制了地中海西岸的贸易。腓尼基人创造的腓尼基字母系如今的希伯来字母、阿拉伯字母、希腊字母和拉丁字母的源头。——译注

[39] 巴尔神(Baal),含有“主人”之意,系腓尼基人的最高神。——译注

[40] 宙斯神(Zeus),系古希腊人的最高神、众神之王。——译注

[41] 朱庇特神(Jupiter),系古罗马人的最高神。古罗马统治古希腊后,将其“宙斯神”改名为“朱庇特神”。——译注

[42] 摩西(Moses),据《旧约·出埃及记》等书记载,摩西系公元前13世纪时犹太人的民族领袖。在犹太教、基督教、伊斯兰教和巴哈伊信仰等宗教中,其都被认为是极为重要的先知。按照以色列人的传承,摩西五经即由其所著。——译注

[43] 迦南(Canaan)、迦南人(Canaanite):迦南,原意为“低”,指沿海低地。迦南系古代地区名称,大致相当于今日的以色列、巴勒斯坦的西岸和加沙地带以及黎巴嫩与叙利亚的临海部分。——译注

[44] 耶弗他(Jephthah),据《旧约·士师记》记载,耶弗他系基列人的士师,曾任基列人的元帅进攻亚扪人。——译注

亚扪人^[45]说：“属于你们的基抹神^[46]的东西，难道不是你们合法应得的吗？同理，我们可以占有我们的胜利之神所获得的土地。”^[47]在我看来，这就是承认基抹的权利与以色列的上帝的权利在性质上是一样的。

可是，臣服于巴比伦国王继而又臣服于叙利亚国王的犹太人，一直固执地拒绝承认除自己的神以外的其他任何神的举动，被认为是对抗征服者的反叛行为，给他们自己招致了我们所熟知的其历史上受到的种种迫害。那些迫害，在基督教^[48]产生之前，是史无前例的。^[49]

由于每一种宗教都只能依附于确立该种宗教的国家的法律，所以，除奴役外，没有任何办法可以改变一个民族的信仰；除征服者外，也不可能存在什么传教士。由于改变宗教信仰是被征服者所屈从的法律所规定的义务，所以，要改变他人的宗教信仰，就必须先从征服着手。由于根本不是人为神而作战，

[45] 亚扪人(Ammonite)，系古代居住在约旦河以东的民族，其始祖是以色列先祖亚伯拉罕的侄子罗得，被认为是以色列人和以东人的亲族。——译注

[46] 基抹神(Chamos 或者 Chemosh)：据《圣经》记载，基抹神系摩押人(Moab)所崇拜的太阳神，其该名称与“火”有关。但在《旧约·圣经》中，该神被贬为邪神。在英国清教徒诗人弥尔顿的《失乐园》中，基抹也被视为恶魔的化身。——译注

[47] “*Nonne ea quæ possidet Chamos deus tuus, tibi jure debentur?*”(《旧约·士师记》第十一章第二十四节)：系拉丁文《圣经》文本。伽利埃尔神父将其译为：“难道你不认为你自己对你的神所拥有的东西享有权利吗？”我不知道该句在希伯来文本中的确切含义，不过，我知道，在拉丁文中，耶弗他对基抹神的权利是持积极肯定的态度，但是，法语翻译者添加了拉丁文文本中并没有的“在你看来”的字句，从而削弱了其肯定态度。——原注

[48] 基督教，系相信耶稣为神(上帝、天主)的圣子、人类的救世主弥赛亚(基督)的一神论宗教。基督教、伊斯兰教、佛教是当今三大世界性宗教。早期基督教只有一个教会，但后来分化为许多派别，主要有天主教、东正教和基督新教。中文的“基督教”通常专指基督新教。——译注

[49] 极其显而易见的是，那场号称圣战的福西战争，并非宗教战争。其目的是惩罚亵渎神者，而不是镇压不信教者。——原注

而是如《荷马史诗》^[50]所说,“是神为人而战”。因此,双方都向其神祈求胜利,并给神设立崭新的祭坛而作为报答。罗马人在夺取一个城市前,是先要求其神退位的;他们之所以允许塔伦土姆人^[51]继续供奉其恼怒不已的神,是因为他们认为那些神已经臣服于他们罗马人的神,而且已不得不向罗马之神表示了敬意。罗马人让被征服者服从罗马之神,正像罗马人让被征服者服从罗马之法一样。向罗马加比托尔山^[52]的朱庇特神殿敬奉花冠,往往是罗马人向被征服者索取的唯一贡品。

随着罗马帝国版图的扩张,罗马人将其宗教信仰及其所敬奉的神传至各地,他们自己也常常接受被征服者的宗教信仰及其所敬奉的神,并赋予两者同样的城邦权利,于是,这个幅员辽阔的帝国的人民,最终不知不觉地发现自己拥有大量的神和宗教信仰,而且几乎无处不是如此。就这样,在当时已知的世界上,异教信仰终于演变为完全一样的宗教信仰。

就是在上述环境下,耶稣^[53]逐渐在人间建立起了一个精

[50] 《荷马史诗》,系相传由古希腊盲诗人荷马创作的两部长篇史诗《伊利亚特》和《奥德赛》的统称。它不仅反映了公元前11世纪到公元前9世纪的社会状况,而且反映了迈锡尼文明,再现了上古希腊社会的图景,是研究早期社会的重要史料。它不仅在文学艺术上具有极其重要的价值,而且在历史、地理、考古学和民俗学等方面也具有极其重要的价值。——译注

[51] 塔伦土姆(Tarantum)、塔伦土姆人(Tarentin 或者 Tarentine):塔伦土姆系位于意大利南部塔兰托(Taranto)的一座城市,公元前272年被罗马征服。——译注

[52] 加比托尔山(Capitole),又译“卡皮托利山”,系罗马城的七座山丘之一,朱庇特神殿所在地。——译注

[53] 耶稣(Jésus),系基督教核心人物、犹太《旧约》所指的救世主(弥赛亚)。大部分基督教派都相信其是神子和神的转世。伊斯兰教则认为,耶稣是先知以及救世主。耶稣生平见于基督教《新约》的四大福音书。传统基督教神学观点认为耶稣生于伯利恒,而历史学观点则认为耶稣生于加利利的拿撒勒。耶稣在传教中宣扬如何进入天国。根据福音书,在耶路撒冷的犹太祭司压力下,耶稣被古罗马犹太行省执政官彼拉多判处在十字架上钉死,但其死后复活升入天国。——译注

神王国。这个精神王国,从政治体系中分离出神学体系,导致国家不再是一体的,造成了无休无止地困扰着基督教民族的内部分裂局面。由于异教徒从未接受存在另一世界王国的全新观念,所以,他们一直把基督徒看作真正的反叛者;他们认为这些假装恭顺的反叛者,只是在窥伺独立做主的时机,只是在窥伺阴谋篡夺在他们力量薄弱时伪装尊重的那种权力的时机。这就是导致宗教迫害的原因。

异教徒惧怕的事情真的应验了,一切的一切都发生了改变:谦卑的基督徒改变了他们自己的语言,不久,这个所谓另一世界的王国,在一个引人注目的首领^[54]的带领下,竟然变成了世上最暴力的专制王国。

可是,由于一直存在君主以及民法,所以,这种双重权力及其产生的持续不断的管辖冲突,造成在基督教国家不可能存在良好的政体,而且人们永远也无从知道,究竟是应服从君主还是神父。

甚至就在欧洲及其邻近地区,有几个民族曾经试图维护或者重建其古代制度,但是,都没有成功,因为基督教精神无处不是大获全胜。神圣的宗教信仰,始终独立于主权或者一再恢复其独立于主权的状况,而且在它与国家这种组织之间不存在必然的联系。穆罕默德^[55]具有极其明智的眼光,将其政治体系

[54] 指天主教教皇。——译注

[55] 穆罕默德(Mahomet),系伊斯兰教创始人。伊斯兰教徒(穆斯林)公认的伊斯兰教先知。唐朝时译为“摩诃末”,元朝时称“谟罕穆德、吗喊吧得或者马合麻”。中国的穆斯林普遍尊称其为“穆圣”。按传统的穆斯林传记,穆罕默德约于公元570年出生于麦加,公元632年6月8日逝世于麦地那。其全名是“穆罕默德·本·阿卜杜拉·本·阿卜杜勒-穆塔利卜·本·哈希姆”。穆斯林认为穆罕默德是亚伯拉罕诸教的最后一位先知。据传,系穆罕默德统一了阿拉伯各部落,从而奠定了后来的阿拉伯帝国的基础。——译注

组织得非常好,而且只要其政府形式在其继任者哈里发^[56]治下还继续存在,这个政府就的确是完整的而且非常之好。可是,变得昌盛、开化、文明而松散、懦弱的阿拉伯人却被蛮族征服,于是,两种权力之间的分裂又重现。尽管穆斯林教徒之间的分裂,没有基督教徒之间的分裂那么明显,但是,它毕竟存在,尤其是存在于阿里^[57]教派中,而且在有些国家,如波斯,这种分裂至今还可以感觉到。

在我们当中,英国国王已经自立为教会的领袖,^[58]沙皇也是如此。^[59]但是,这一头衔,与其说是让他们成为了教会的主人,倒不如说是让他们成为了教会的大臣,因为他们所获得的,与其说是改变教会的权利,倒不如说是维护教会的权力:他们并不是教会的立法者,而只不过是教会的君主。凡是在牧师形成了组织^[60]的地方,牧师在其组织内就是主人和立法者。所以说,在英国,在俄罗斯,以及在其他任何地方,都存在两种权

[56] 哈里发(Caliph 或者 Khalifah),“真主使者的继承人”之意,是伊斯兰教地区的宗教及世俗的最高统治者称号,也是历史上阿拉伯帝国统治者的称号。在阿拉伯帝国鼎盛时期,哈里发拥有最高权威,管理着庞大的伊斯兰帝国。中国穆斯林俗称其为“海里凡”。——译注

[57] 阿里(Ali,公元600年-公元661年),系先知穆罕默德之婿,第四代哈里发(公元656年-公元661年在位)。——译注

[58] 1534年,英国通过“至尊无上法案”,宣布英国国王为“英国教会与教士的保护者与唯一的至高无上的领袖”。此后,还给英国国王加上“信仰的保护者”的头衔。——译注

[59] 1453年,东罗马帝国灭亡,东正教的中心转移至俄罗斯,且此后的俄国东正教的大主教均由沙皇任命。——译注

[60] 必须注意的是,这种组织不是指如法国教会那样非常正式的结合体。法国的教会组织,是把牧师吸收在一个相当于教派的组织中。加入教派或者逐出教派,就是牧师缔结社会公约的行为。有了这一公约,牧师就永远是人民和国王的主人。所有加入教派的牧师,都是同胞公民(fellow-citizens),即使他们是来自地球的两极。这种制度设计,真是政治上的一大杰作。异教徒的神职人员不曾有过类似这种机构的东西,因此,他们永远无法形成一个神职人员的组织。——原注

力、两个主权。

在所有的基督教作家中,唯有哲学家霍布斯能够正确看到这种弊病,并找到了其补救办法,敢于提议把鹰的两个头^[61]重新结合在一起、恢复政治统一的局面,因为政治不统一,无论是国家还是政府,永远都不可能很好地组织起来。但是,他本来也应该能看到,基督教的专横倾向与其所主张的体系不相容,牧师的利益可能永远强于国家的利益。霍布斯的政治理论之所以遭人憎恶,不在于其理论的错误与可怕,而在于其理论的正确与真实。^[62]

我相信,倘若从这上述观点出发研究历史,可以很容易反驳贝勒^[63]与华伯顿两个人的相互对立的观点:他们其中一个人认为宗教对于政权而言毫无用处,另一个人则主张基督教是政权最强有力的支柱。我们可以向前者证明,从未有国家没有宗教基础就能建立起来;我们可以向后者证明,基督教的戒律,归根结底是弱化国家体制而更多的是害处,不是强化国家体制而更多的是有利。为了让人们理解我的观点,我只有把与这个内容有关的种种过于含混的宗教观念说得更明确一点。

宗教,就其与社会的关系而言,无论是一般关系,还是特殊关系,均可以分为两种:人类宗教与公民宗教。前一种宗教,没有寺庙、祭坛、仪式,只限于对至高无上的上帝纯粹发自内心的

[61] “鹰的两个头”,系指政权和教权。——译注

[62] 此外,我们还可以看看,在格劳秀斯于1643年4月11日写给他兄弟的一封信中,这位博学之士对《公民论》(该书为霍布斯于1642年写就的主要著作——译注)一书所持的赞同意见和批评意见。他似乎很有雅量地因作者的坏观点而原谅了其好观点。但是,并非每一个都是这么宽厚仁慈的。——原注

[63] 皮埃尔·贝勒(Pierre Bayle, 1647-1706年),法国哲学家,著有《历史和批评辞典》等著作,对18世纪的哲学思想尤其是法国百科全书派,具有重要影响。——译注

崇拜以及永恒的道德义务,是纯洁而朴素的福音书^[64]宗教,是真正的有神论,我们可以称为自然神圣权利或者法则。后一种宗教,是体现在某一国家的法典中,规定其神及其特有的守护神;它有其教条、教仪、法定崇拜对象;除信奉这种宗教的国家外,在它看来,其余一切国家全都是异教的、化外的、野蛮的;它的神坛延伸至哪里,人类的权利和义务就延伸至哪里。早期民族的一切宗教均如此,我们可以把它称为公民或者人定神圣权利或者法则。

此外,还存在更怪异的第三种宗教。这种宗教给人以两套法典、两个首领、两个国家,要求人们服从两种互相矛盾的义务,让他们不可能既忠于宗教信仰又忠于公民身份。喇嘛教^[65]如此,日本人的宗教如此,罗马基督教也是如此。我们可以称为牧师宗教。它产生的是一种混合的、反社会的、无以为名的权利或者法则。

从政治上来看,上述三种宗教各有缺点。第三种宗教的坏处如此显著,对此加以证明,简直是浪费时间。凡是破坏社会统一的,都是毫无价值的;凡是导致人们陷于自相矛盾的制度,都是毫无价值的。

一方面,第二种宗教之所以好,就在于它把对神明的崇拜与对法律的热爱结合在一起,就在于它使祖国成为公民的崇拜

[64] 福音书(évangile,即 Gospel),系以记述耶稣生平及其复活事迹为主的书籍。在基督教传统中,它通常指《新约》圣经中的内容。更狭义的说法,则指四大福音书:《马太福音》《马可福音》《路加福音》《约翰福音》。但不同基督教教派,对福音书内容,有不同看法。——译注

[65] 喇嘛教,又称“藏传佛教”,或者“藏语系佛教”“喇嘛教”系俗称,系中国佛教三大系统(南传佛教、汉传佛教、藏传佛教)之一。“喇嘛”一词,音译自藏语 bla-ma, lama,意为上师、上人,系对佛教僧侣之尊称,但也有一种说法认为,此乃贬称。——译注

对象,教导他们服务于国家就是服务于国家的守护神。这是一种神权政体形式。在这种政体中,除君主外,不存在什么教皇;除行政官外,不存在什么牧师;为国家牺牲,就是殉道;违犯法律,就是亵渎神明;让犯罪之人受公众诅咒,就是把他置于神的震怒之下:让神去诅咒他吧(*Sacer est od*)。

另一方面,第二种宗教之所以坏,就在于它是建立在谬误与谎话的基础上的,它欺骗人民,迫使人民盲从、迷信,把对神明的真正崇拜沦为一种空洞的仪式。更坏的是,当它变得孤傲、暴虐时,它会导致全民族偏执狭隘、嗜血成性,以致它唯有依赖谋害和屠杀才能够活下去,而且还把杀死每一个不信奉其神之人,视为神圣的行为。其结果,就是把上述民族与其他一切民族置于天然的战争状态,因而它自身的安全也处于非常危险的境地。

剩下的就是人类宗教,也就是基督教——但并非今天的基督教,而是截然不同的福音书基督教。作为同一上帝的儿女的人类,通过这种神圣的、崇高的、真正的宗教,认识到彼此都是兄弟姐妹,而且认为把他们结合在一起的那个社会是至死也不会解体的。

可是,这种宗教由于与政权不存在任何特殊关系,就只好把法律本身拥有的力量交给法律,并不再给法律增加任何别的力量,从而导致缺乏一种将任一具体社会凝聚起来的主要联系纽带。更糟糕的是,它不但根本不能让公民全心全意地归属国家,而且还促使公民如脱离尘世间的一切一样脱离国家。我不知道还有什么东西比这个更加违背社会精神。

有人告诉我们说,一个真正的基督教民族,可以组建一个人们所能想象到的最完美的社会。我认为,这种假设只存在一

个巨大的缺陷,那就是,真正的基督教社会,不会是人类的社会。

我还认为,这种完美无缺的社会,不会是最强大的社会,也不会是最长久的社会。由于它是完美无缺的,所以,它将缺乏凝聚力;它那毁灭性的缺陷,可能就存在于它那完美无缺的特点中。

每一个人都会尽自己的义务,人民会守法,首领会公正而自我节制,行政官会正直而廉洁,士兵会视死如归,没有虚荣浮夸,也没有骄奢纵欲。总而言之,一切都很美好。可是,让我们再进一步看看吧。

基督教完全是一种精神宗教,它只关心天堂的东西;基督教徒的祖国并不是这个世界。的确,基督教徒在尽自己的义务,然而,他是以一种将得失成败置之度外的心情在尽自己的义务。对他而言,只要问心无愧,无论世上的一切是好是坏,都无足轻重。倘若国家繁荣昌盛,他也几乎不敢分享由此产生的公共福祉,因为他怕自己会因国家的光荣而骄傲起来;倘若国家受苦受难,他也要祝福上帝之手对其子民进行惩罚。

为了社会太平,为了维护和谐,所有的公民毫无例外都必须是善良的基督教徒。但是,倘若不幸出现任何一个野心家、任何一个伪善者,例如一个卡提里纳或者是一个克伦威尔,他一定会打败他那些虔诚的同胞。基督教的仁爱,不许人们轻易把邻人想得很坏。这个野心家或者伪善者,一旦通过某种诡计发现欺骗世人并攫取部分公共权力的技巧后,就会成为尊严的化身,尊敬他乃上帝的意志;不久他拥有权力,服从他乃上帝的意志;倘若掌握权力的他滥用权力,此乃上帝在用鞭子惩罚自己的子女。倘若要驱逐篡权者,人们会顾虑重重,因为那意味

着不得不破坏安宁的公共秩序,意味着不得不诉诸暴力,意味着流血牺牲。这一切都与基督教徒的温顺仁慈格格不入。何况在这种苦难的深渊里,自由还是奴役,究竟又有什么关系?最重要的是能够升入天堂,逆来顺受只不过是升入天堂的另一种手段而已。

倘若爆发对外战争,公民们就会毫不犹豫地投入战斗,任何人都不会产生临阵脱逃的念头;他们是在尽自己的义务,但并没有胜利的欲望;较之于如何战胜敌人,他们更懂得如何作出牺牲。是胜是败,有何关系?难道上帝不比他们更明白交战对他们意味着什么吗?只要想想骄横、彪悍、激昂的敌人,可以从他们的这种禁欲主义中得到多少好处,就明白了!让他们面对那些对荣誉和祖国充满着热爱的慷慨激昂的民族,比如设想一下基督教共和国遭遇斯巴达或者罗马的情形吧:虔诚的基督教徒恐怕尚未弄明白他们自己身在何处,就已被击溃、已被打垮、已被消灭;即使他们得以生还,也仅仅是因为他们的敌人轻视他们的缘故。在我看来,法比乌斯^[66]手下的士兵们信守的如下誓言是很好的誓言:并非誓言征服敌人或者战死沙场,而是誓言凯旋。基督教徒从未如此宣誓,他们会认为作出如此誓言是在试探上帝。

然而,当我谈及基督教共和国时,我已犯错误,因为基督教与共和国这两个词是相互排斥的。基督教宣扬的只是奴役与服从。基督教精神非常有利于专制,专制总是受益于基督教精

[66] 法比乌斯(Fabius,约公元前280年-公元前203年),又译“费边”,即昆图斯·法比乌斯·马克西穆斯·维尔鲁科苏斯(Quintus Fabius Maximus Verrucosus),系古罗马政治家、军事家,杰出统帅。曾五次当选罗马执政官,两次出任罗马独裁官,并担任过罗马监察官。因在第二次布匿战争中战胜汉尼拔,挽救罗马于危难之中而著称于世。——译注

神。真正的基督教徒就是被塑造为奴隶的。他们知道这一点，可是，他们对此却并不怎么在乎，因为在他们心目中，这短暂的一生不足挂齿。

有人会说，基督教军队很出色。我不同意此说。请说这话的人拿出例证来吧。至于我，根本就不知道有什么基督教军队。也许有人会向我提及十字军。不必争论十字军是否英勇无畏，我要指出的是，十字军军人根本不是基督教徒，他们是牧师的士兵，是教会的公民。他们是为他们的宗教之国而战的，而这个宗教之国却不知怎么回事竟被教会弄成尘世之国。确切而言，这又回到异教信仰问题上去了。因为福音书未曾建立起任何的民族宗教，所以，在基督教徒之间，不可能存在任何圣战。

异教皇帝麾下的基督教士兵个个英勇无畏，所有基督教作家都肯定这一点，而且我也相信这一点，但那是模仿异教军队的荣光。一旦皇帝成为基督教徒，这种模仿就不复存在，而且在十字架驱逐那只鹰^[67]后，罗马勇猛无畏的气概就消失得无影无踪。

权且把政治因素搁置不谈，让我们回到权利问题上，阐述清楚这个重要问题的原则吧。如我已论述的，社会公约赋予主权者统治臣民的权利，并未超越公共利益的界限。^[68]因此，臣

[67] 此处的“鹰”，似指罗马世俗政权，因为保护罗马世俗政权的军旗系鹰旗，但是，也有人认为系指异教，即基督教取代异教而成为罗马国教之事。——译注

[68] “在共和国中”，阿冉松公爵说，“只要不伤害他人，每一个都享有充分的自由。”这是不可改变的界限，而且不可能有人把它阐述得更明确。我几次引用其尚不为公众所知的这一手稿内容时，我都禁不住为能够向这位卓越善良的人物表示敬意而感到愉悦。他甚至在担任内阁成员时，仍然保持着一颗善良的公民之心，并对自己国家的政府持有正确而合理的看法。——原注

民不必向主权者汇报其意见,除非其意见涉及整个社会。如今每个公民都应当有宗教信仰,是与整个社会存在极大关系的问题,因为那样可以促使他热爱自己的义务。但是,其所信奉的宗教教条,与国家或者组成国家的成员没有任何利益关系,除非涉及道德问题以及他人教时承诺的为他人履行的义务。除此以外,每一个人喜欢什么意见,就可以拥有什么意见,主权者无权过问。由于主权者在另一个世界没有任何权威,所以,只要臣民们今生今世是好公民,则无论臣民们来生来世命运如何,都与主权者无关。

因此,存在一种纯粹的公民信仰宣言:其条款应当由主权者作出规定,它们并非严格的宗教教条而是社会良知。没有这种良知,一个人不可能是良好的公民,也不可能是忠诚的臣民。^[69] 主权者,虽然不能强迫任何人信仰那些宣言,但是,可以把任何不信仰那些宣言的人驱逐出境:主权者可以驱逐这种人,并非因为他不虔诚,而是因为他是反社会之人,他是不可能真正热爱法律与正义并在必要时为尽义务而牺牲生命之人。倘若有人在公开承认上述信条后,其行为却表现为其不信仰那些信条,就应该用死刑惩罚他,因为他犯下了滔天大罪:在法律面前说谎!

公民宗教的信条条款很少、很简单、语义明确而无须解释。存在全能的、睿智的、仁慈的、先知先觉的神明,来生来世,正直者幸福,惩罚坏人,社会契约与法律神圣,这些都是积极的信

[69] 恺撒为卡提里纳辩护时,就试图证明灵魂永存的信条。卡图与西塞罗驳斥他时,并未浪费时间与他讲大道理,而只是直接指出恺撒是以一个坏公民的身份在发言,其提出的理论有害于国家。事实上,罗马元老院要判断也正是好公民与坏公民的问题,而不是什么神学理论问题。——原注

条。至于消极的信条,我认为只有一条,那就是我们已经否定的宗教信仰教条中的偏执而不宽容。

在我看来,那些区分政治偏执与神学偏执之人是错误的。这两种偏执是无法区分的。我们不可能与我们认为应受诅咒之人和平共处;爱这些人就是仇视惩罚这些人的上帝。因此,我们要么是主动挽救他们,要么是主动折磨他们。凡是认可神学偏执之地,不可能不产生某种政治影响。^[70]一旦产生这种影响,主权者就不再是主权者,即使对于世俗之事也是如此。从此以往,牧师就是真正的主人,国王只不过是牧师的大臣而已。

既然不再存在而且也不可能再存在排他的民族宗教,就应该容纳一切能够容纳其他宗教的宗教,只要其教义没有与公民义务相悖的任何内容。但是,谁要是胆敢放言“教会之外无救赎”,^[71]就应该把他驱逐出境,除非国家就是教会,君主就是教皇。唯有在神权政府之下,如此教义才是好教义,而在其他

[70] 例如,作为民事契约的婚姻,就具有政治影响,因为没有婚姻,社会甚至不可能存续。倘若某个教会组织声称唯有其享有批准婚姻的权力——这是一切偏执宗教必定声称拥有的一种权力——教会在这方面树立其权威的过程,必将是摧毁君主权威的过程,其结果就是,君主从此拥有的臣民数量,只能是牧师所允许跟随君主的数量,这难道不是很清楚吗?倘若唯有教会,可以根据人们信奉或者不信奉这种或者那种教义,可以根据人们接受或者不接受这种或者那种教规,可以根据人们虔诚度的大小,享有主宰他人能不能结婚的权力,进而拥有以谨慎而坚决的方式支配一切继承问题、官员与公民问题,甚至是国家自身问题的权力,并由此而导致整个国家完全都由私生子组成,那么,国家还能够存续吗?或许有人会说,可以滥用权力之名控告神职人员,可以传唤他们,可以命令他们,可以禁止他们介入世俗事务,可以剥夺他们的教会财产。可悲啊!神职人员只要有一点点见识——不要说勇气——就会毫不在意而我行我素:他会坦然地让人们去控告、去传唤、去命令、去禁止、去剥夺,但是,他们最终仍然是主人。在我看来,当一个人绝对拥有一切时,放弃部分利益并非作出巨大的牺牲。——原注

[71] “教会之外无救赎”(拉丁文:Extra Ecclesiam nulla salus, 法文:Hors de l'Eglise point de salut, 英文:Outside the Church there is no salvation),此语出自对基督教教会论思想观念影响深远的拉丁教父居普良(Cyprian, 约公元200年-公元258年)。——译注

一切政府之下,如此教义均为有毒教义。据说,亨利四世^[72]之所以拥抱罗马天主教,应当就是为了让一切正直之人,尤其是一切明白事理的君主,放弃罗马天主教。

第九节 结 语

在阐述清楚政治权利的真正原理并且竭力以上述原理为基础创建国家后,接下来应当做的,就是通过对外关系巩固它。这些对外关系,涵盖万国法、贸易、战争与征服的权利、公共权利、结盟、谈判、缔结条约,等等。但是,所有这一切,均构成另一个内容庞大的主题,我能力有限根本无法触及上述内容。我应当始终把眼光放在我力所能及的范围内。

[72] 亨利四世(Henri IV, 1553 - 1610年),法国国王(在位时间 1589 - 1610年),系法国波旁王朝创建者。其在位时,结束了16世纪下半叶开始的延续二十年多年的法国宗教战争。其颁布的“南特敕令”是第一部承认新教徒信仰自由的敕令。在其统治时期,法国经济发展迅速。因此,亨利四世深受人民爱戴。据说,在其主持召开的有基督教旧教(天主教)和基督教新教两派参加的某一会议上,旧教派否认信仰新教可以得到救赎,新教派则承认信仰旧教也可以得到救赎,亨利四世于是决定信仰旧教。——译注

卢梭年谱表

钟书峰 编

1712年6月28日 让·雅克·卢梭生于日内瓦，系家中次子。其母产后几天即去世。其父系基督教新教徒、钟表匠，爱好阅读古希腊、古罗马著作。卢梭主要由其姑姑苏萨娜·卢梭抚养长大。

1722年 父亲与人发生纠纷而被迫离开日内瓦。舅父贝纳尔把自己儿子和卢梭送至布瓦锡的朗拜尔西埃牧师家读书。

1724年 舅父把卢梭及其表兄领回日内瓦。卢梭至公证人马斯隆家打杂。次年4月，转到雕刻匠家做学徒。

1728年 不堪师父虐待，出逃至萨瓦。当地天主教神父德·彭维尔介绍卢梭投奔安娜西的华伦夫人。后在华伦夫人资助下，前

往意大利都灵的“自愿领洗者教养院”，改信天主教。在这个教养院，卢梭亲眼目睹了或者亲身体会了天主教的虚伪和无耻。卢梭后至一伯爵家当仆役，不久转至另一贵族家当差，趁机学习拉丁文，接触意大利音乐。

1729年 返回华伦夫人处。

1730年 华伦夫人送卢梭至神学院学习。

1731年 涉猎英国《观察》杂志等政治读物，注意法语修辞，勤恳练习写作。

1732年 在尚贝里做土地测量工作，并结识了一些乐师、音乐爱好者。

1733年 寄居已迁至尚贝里的华伦夫人家，涉猎其所藏学术著作。

1734年 辞去测量工作。代华伦夫人管家，协助经营家庭制药手工业。经常采集植物标本，奠定了研究植物学的兴趣。

1736年 到尚贝里附近的沙尔麦特养病、读书。创作诗歌《沙尔麦特的果树园》。结识戈费库。

1737年 经常作曲、举办室内小型音乐会，钻研音乐理论，发明简谱。学习解剖学。至蒙佩利埃向英国医师菲茨莫里斯学习解剖学。

1740年 到里昂，在贵族官员马布里家担任家庭教师。结识马布里的弟弟、政治思想家、空想社会主义者马布里及其表弟、哲学家孔狄亚克。

1742年 携带《新记谱法》至巴黎。开始创作歌剧《风雅的缪斯》。结识唯物主义哲学家狄德罗，成为亲密朋友。通过狄德罗认识不少启蒙运动思想家，共同推动启蒙运动。

1743年 教音乐、抄乐谱,以此维生。离开巴黎随法国驻威尼斯大使赴意大利,任秘书。《新记谱法》以《论现代音乐》之名在巴黎出版。

1744年 辞去秘书职务而返巴黎,仍以抄乐谱为生。歌剧《风雅的缪斯》完稿,其音乐才能开始引起巴黎音乐界的注意。与戴莱丝·瓦瑟同居。

1745年 结识老一辈启蒙运动思想家伏尔泰。

1747年 创作喜剧《冒失的婚约》。

1748年 认识唯物主义哲学家、无神论者霍尔巴赫男爵即梯德里希。

1749年 为狄德罗、达朗贝尔主持的《百科全书》撰写部分音乐条目。

1750年 应征第戎学院有奖征文的论文《论科学与艺术》获奖并在日内瓦出版,受到文坛普遍重视。结识德国文学评论家格里姆。

1751年 继续为贵族家庭、音乐团体抄乐谱维生。参与撰写的《百科全书》第一卷在巴黎出版。《论科学与艺术》遭到攻击,撰写《答波兰国王兼洛林公爵对〈论科学与艺术〉一书的驳难》。

1752年 《百科全书》第二卷出版。卢梭、狄德罗、霍尔巴赫等积极投入“喜剧之战”,对反对戏剧的保守派予以抨击,支持论战中的民主流,为启蒙思想在艺术、美学领域的胜利创造了条件。卢梭父亲去世。所创作的喜剧《乡村卜师》在枫丹白露上演并获得成功。国王路易十五有意召见卢梭并准备给其年金,卢梭回避。创作完成《论法国音乐的信》。

1753年 创作完成《略论语言的起源》。出版《论法国音

乐的信》，但受到保守派的抵制。出版《皇家音乐学院一位乐队队员给乐队同事的信》。狄德罗等不顾当局禁令出版《百科全书》第三卷。卢梭动笔撰写第戎学院题为《论人类不平等的起源和基础》的有奖征文。

1754年 《百科全书》第四卷出版。离开巴黎，回到日内瓦，重皈新教，恢复日内瓦共和国公民权。10月重返巴黎。《论人类不平等的起源和基础》应征文落选。

1755年 《论人类不平等的起源和基础》在阿姆斯特丹出版。德国启蒙运动思想家、文学家莱辛在报上撰文赞扬卢梭新著。经莱辛推荐，门德尔松将其译为德文在柏林出版，引起种种评论。沙尔·博内在《法国信使》杂志上匿名发表《日内瓦公民费洛波利斯的信》攻击卢梭。《百科全书》第五卷出版。卢梭的《论政治经济学》发表于该卷。

1756年 卢梭将《论人类不平等的起源和基础》的文献辞呈送伏尔泰，后者阅后大为不满，复信道：“我收到了你的反人类的新书，谢谢你。”移居蒙莫朗西，开始撰写《新爱洛伊丝》。创作《天命书简》。《百科全书》第六卷出版。

1757年 卢梭对狄德罗新作《私生子》的看法，与狄德罗的观点相左，两人关系最终闹翻，进而与百科全书派的一些思想家产生矛盾，终致格格不入。开始撰写《爱弥儿》。《百科全书》第七卷出版。

1758年 卢梭的《论政治经济学》出版。发表《论戏剧：致达朗贝尔的信》，批评达朗贝尔在《百科全书》第七卷上发表的“日内瓦”条目。

1759年 法国政府查禁《百科全书》，罗马教皇勒令焚毁《百科全书》，耶稣会围剿《百科全书》。

1760年 德国剧作家魏塞拜访卢梭,同时代表门德尔松把《论人类不平等的起源和基础》德译本赠送卢梭。

1761年 《新爱洛伊丝》在巴黎出版,受到读者的欢迎。《新爱洛伊丝》德译本在莱比锡出版。

1762年 《社会契约论》在阿姆斯特丹出版。《爱弥儿》在阿姆斯特丹和巴黎出版。巴黎大主教毕蒙非难、干涉《爱弥儿》的发行,巴黎查禁该书并下令逮捕卢梭,后来还查禁《社会契约论》。卢梭从巴黎逃至日内瓦,适逢当局焚烧该书和《社会契约论》,并欲追究作者责任,只得流亡至普鲁士管辖下的纳沙泰尔州。

1763年 发表《致毕蒙主教书》,公开责问教会当局,抗议对他的迫害。取得纳沙泰尔州公民权,放弃日内瓦公民权。

1764年 出版《山中来信》,驳斥坊间流传的《乡间来信》,并责问日内瓦当局。科西嘉解放运动领袖德·布达福科邀请卢梭协助起草科西嘉宪法。1764年,伏尔泰匿名发表《公民的情感》的小册子,披露卢梭遗弃亲生子女,诬陷卢梭沉溺酒色、交往娼妓,一时间让卢梭成为千夫所指的人物,也促使卢梭决心撰写《忏悔录》。

1765年 完成《科西嘉制宪草案》。谢绝普鲁士国王的年金。卢梭既未受到自诩为“开明君主”的普鲁士国王的真正保护,也未得到纳沙泰尔当局的谅解,不得不再度逃亡。普鲁士国王弗里德里希·威廉二世自我辩解道:“我所保护的是那些举止有礼、思想健康的自由思想家。”后潜回巴黎。英国作家华尔甫捏造普鲁士国王给卢梭的信,暗讽卢梭有意托庇于普王并盼赐年金。

1766年 离开巴黎,到英国哲学家大卫·休谟家避难。

后与休谟发生冲突,怀疑休谟等英国友人欲谋害他,并误以为华尔甫所捏造的信件是伏尔泰或者达朗贝尔所写,加之各国封建反动政府一直对他进行迫害,卢梭逐渐患上了被迫害妄想症。开始撰写《植物学术语辞典》和《忏悔录》。

1767年 英国友人设法替卢梭领取英王乔治三世给其的年金100英镑。误解英国友人的好意,从伍顿潜行回国,化名为雷诺,避居于圣丹尼斯市。达朗贝尔、斯华合编《休谟先生和卢梭先生争吵之简要说明》,由达朗贝尔写序,在巴黎出版。拉摩在《百科全书·音乐条目的错误》中指出卢梭所写音乐条目的错误。卢梭接受指正,并以收于《百科全书》的条目为主,修正汇编为《音乐辞典》在日内瓦出版。

1768年 到格勒诺布进行植物学考察,以书简形式写下研究成果。开始与荷兰、英国等外国植物学家通信。抄写乐谱维生。与戴莱丝·瓦瑟结婚。

1769年 完成《英雄所需要的道德》的创作。完成《忏悔录》第二卷的写作。

1770年 获当局赦免,卢梭与戴莱丝·瓦瑟返回巴黎,住在普拉特里埃街,该街后称作“让·雅克·卢梭街”。参加植物学家儒锡叶领导的标本采集旅行。《忏悔录》手抄本开始在友人中间流传。

1771年 应波兰威尔豪斯伯爵之邀,撰写《对波兰政府及其1772年4月改革计划的考察》。

1774年 会见年轻的生物学家拉马克,俩人开始往来。

1775年 创作《对话录》。所创作的神话题材歌剧《皮革马里昂》在法兰西歌剧院演出获得成功。

1776年 撰写《一个孤独的散步者的遐想》。

1777年 健康恶化,停止抄写乐谱,生计十分艰难。

1778年 移居巴黎附近的埃尔姆农维尔庄园。凯特去世写遗嘱时,向卢梭表示要把他作为遗产继承者,卢梭坚决反对。重病期间,青年罗伯斯庇尔慕名拜访。7月2日病逝,享年66岁,葬于埃尔姆农维尔附近的波拉斯岛上。

1794年 法国大革命后,革命政府将卢梭灵柩迁葬巴黎先贤祠。

卢梭《社会契约论》中译本 一览表

钟书峰 编

1. 1882年,日本学者中江兆民(又译“中江笃介”)中译本《民约译解》(只翻译了前言至第一卷第六章)在日本出版。1898年,上海同文书局刻印《民约译解》第一卷,题名《民约通义》。

2. 1900年,留日学生杨廷栋据日本原川潜的日译本而完整翻译的《路索民约论》中译本问世,后以《民约论》为名连载于1900年12月6日至1901年12月15日的《译书汇编》第一、二、四、九期上。1902年,上海文明书局出版单行本。

3. 1913年,上海《大同周报》于当年5月4日、11日分两期连载译者署名为“兰士”的《民约论,又名政治之原理》(内容含《译叙》

《目次》《引言》和第一卷前言)。

4. 1918年,马君武以法文原著与英文 H. J. Tozer 译本互证,翻译的《足本卢骚民约论》中译本由中华书局出版。

5. 1935年,徐百齐、丘瑾璋根据 G. D. H. Cole 的英译本《社会契约论》翻译的《社约论》中译本,编入商务印书馆“万有文库”第二集出版。

6. 1944年,卫惠林根据 Hatier-Paul Lemaire & Hachette 的法文版《社会契约论》翻译的《民约论》中译本,由重庆作家书屋出版。

7. 1958年,何兆武根据法国巴黎奥比埃出版社出版的法文版《社会契约论》翻译的《民约论》中译本,由法律出版社出版。1963年,更名为《社会契约论》由商务印书馆出版。1980年2月,商务印书馆出版修订第2版。2003年3月,商务印书馆出版修订第3版。

8. 1997年,《华夏文摘》增刊刊载署名译者“其林”之人根据 Bair 英译本和 Cole 英译本翻译的《社会契约论》中译本。

9. 2004年3月,杨国政根据法国伽里马出版社1964年的法文版《社会契约论》翻译的《社会契约论》中译本,由陕西人民出版社出版。2006年,该社又出版其精华版。

10. 2006年5月,陕西人民出版社出版方华文编译的《社会契约论》。

11. 2007年6月,人民日报社出版罗玉平、李丽编译的《社会契约论》。

12. 2007年10月,北京出版社出版施新州编译的《社会契约论》。

13. 2009年1月,光明日报出版社出版庞珊珊根据克兰斯

顿(Cranston)英译本翻译的《社会契约论》中译本。

14. 2009年12月,中国社会科学出版社出版徐强翻译的《社会契约论》中译本,翻译时所依据版本不详。

15. 2010年1月,中国对外翻译出版公司出版克兰斯顿英译、高黎平依据该英译本中译的《社会契约论》英汉对照版。

16. 2010年10月,中国商业出版社出版乔坤、张静编译的《社会契约论》。

17. 2010年11月,江西人民出版社出版孙笑语翻译的《社会契约论》中译本,译者称:“翻译所依据的底本,是学术界通行的版本(1762年荷兰版)。”

18. 2011年4月,商务印书馆出版李平沅根据巴黎嘉尼埃—弗拉玛尼翁出版社1966年法文版翻译的《社会契约论》中译本。

19. 2011年8月,湖南文艺出版社出版刘丹、宋森合译的《社会契约论·论人类不平等的起源》中译本。该译本所据源语及其版本不详。

20. 2011年10月,译林出版社出版陈红玉译《社会契约论》中译本。该译本所据源语及其版本不详。

21. 2012年4月,武汉大学出版社出版戴光年翻译的《社会契约论》中译本(双语版)。该译本未交代翻译时所依据的版本,但从其双语为中英而且英译本与H. J. Tozer英译本完全一致来看,似乎不是译自法语,而是译自H. J. Tozer英译本。

22. 2012年7月,主要以1762年阿姆斯特丹法语版为源语版本,学习参考1943年Aubier版等诸多法语版、以G. D. H. Cole英译本为主的数个英文版和以何兆武译本为主的众多中译版,钟书峰翻译的《社会契约论》中译本,由法律出版社出版。

再版译者后记

生机勃勃的六月初,拙译卢梭《社会契约论》责任编辑韩满春先生来电说:于2012年7月出版的该书已售罄,法律出版社计划再版再印,有无修改?早就想修改的我,连忙回复:有修改,要修改,一定要修改。

回首拙译初版、再版之路,内心充满感恩。

首先,感恩读者。读者朋友的厚爱与鞭策,是我踏上翻译之路的强大动力之一,也是我想以更好的译文回报读者的力量源泉之一。

其次,感恩出版界的优秀编辑。记得六年前,韩满春先生与其同事张新新先生专程来到深圳,与我商谈《社会契约论》的翻译出版事宜,而后又做了大量出色工作,这次又主动跟进再版工作,甚为感动。大约是八年前吧,江苏文艺出版的黄孝阳先生,看到我当时觉得好玩而发在网上的卢梭《社会契约论》部

分译文时,与我联系,找我翻译它,计划作为文艺作品出版。虽然后来因故未能由该社出版,但是,从某种程度上说,没有黄孝阳先生,可能就没有我翻译出版卢梭《社会契约论》的机会。

再次,感恩伟大的互联网时代。若不是处在这个互联网时代,就可能无法结识上述优秀人士,也就可能没有拙译《社会契约论》的问世;若不是处在这个互联网时代,翻译时查找资料就会相当不便,得到读者朋友指正的渠道就会没有那么顺畅,避免误译、错译等诸多谬误就会更难。

又次,感恩江西省兴国师范学校。初中毕业考上这所学校,于我而言意义非常之大,初步解决了我之后的生存与发展问题。就读母校,最大收获是锤炼了自学能力。翻译过程就是自学过程。检验自学能力的拙译再版,恰逢毕业三十周年,纪念意义更大。

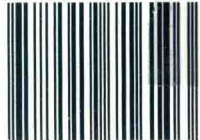
最后,感恩卢梭。今年正好是誉满全球、谤满全球的卢梭诞辰三百零五周年,明年恰好是其逝世二百四十周年。拙译《社会契约论》的再版,或许是对这位多才多艺、命运多舛的天才的最好纪念吧。

钟书峰

2017年8月28日七夕节于鹏城

上架建议 社科经典

ISBN 978-7-5197-1610-3



9 787519 716103 >

定价：35.00元